



للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشيد

دارالمشرق (الطبعة الكاثوليكية)  
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

**دار المشرق** (المطبعة الكاثوليكية)  
ص.ب: ٩٤٦ ، بيروت - لبنان



مجموعة من الكتب التي تعنى بالدراسات الفلسفية وقد ظهرت بداعاً عن هذه الدار

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين  
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة  
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

من وسائل اخوان الصفاء وخلافن الوفاء  
جمعها وقدم لها وحققتها الدكتور البير نصري نادر

من مقدمة ابن خلدون  
تحقيق الدكتور البير نصري نادر

الإمام أبو حامد الغزالي ، القسطناس المستقيم  
قدم له وذيله واعاد تحقيقه استناداً الى خطوطي الاسكوريسال وقطوني  
الأب فكتور شلحت اليسوعي

كتاب الثبات النبوات لأبي يعقوب اسحق السجستاني  
تحقيق عارف تامر

أبو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية  
حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري النجار

الفارابي ، كتاب الملة ونصوص أخرى  
حققتها وقدم لها وعلق عليها الدكتور محسن مهدي

التوزيع : المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت - لبنان













# كتاب فصل المقال

ما يزيد على  
الشرع والحكمة من الاتصال

للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد

قدم له وعلق عليه  
الدكتور البرزاري نادر

من أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الطبعة الثانية

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)  
ص. ب: ١٤١، بيروت - لبنان

© Copyright 1968, DAR EL-MACHREQ PUBLISHERS  
P.O.B. 946 . Beirut, Lebanon

جميع الحقوق محفوظة : دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)

التوزيع : المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

## تمهيد

لقد بقى كتاب « فصل المقال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » لابن رشد مجهولين مدى العصر الوسيط اللاتيني وفي العصر الحديث ، إلى أن ظهرت في ميونخ لأول مرة سنة ١٨٥٩ طبعة مللر MÜLLER لهذا الكتابين مع ذيل لا ولها يعرف بعنوان « الضمية ». واعتمدت هذه الطبعة على مخطوط الاسكوريا رقم ٦٢٩ حسب قائمة كاسيري المعروفة

بعنوان : CASIRI : *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* — Madrid 1760-1770 — 2 vol. I, 184. = № 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg « Les manuscrits arabes de l'Escurial », Paris 1884, 2 vol. I, p. 437.

وظهرت طبعة ميونخ هذه ( وهي تشمل « الفصل » و « المناهج » و « الضمية » ) تحت عنوان : Philosophie und Theologie von Averroes herausgegeben von Marcus-Joseph Müller — Munich 1859.

ثم ترجم مللر إلى الألمانية هذه المقالات الثلاث ، ونشرت الترجمة في ميونخ سنة ١٨٧٥ ، بعد وفاته ، تحت ذات العنوان الذي ظهرت به المقالات العربية الثلاث .

— ثم طبعت هذه الرسائل الثلاث في القاهرة — المطبعة العلمية ، سنة ١٣١٣ هـ ١٨٩٥ م تحت عنوان « كتاب فلسفة ابن رشد » . وهو ترجمة جزء من العنوان الألماني ، إذ ان الطبعة المصرية معتمدة على الطبعة الألمانية .

— وظهرت بعدها في القاهرة — مطبعة الآداب — سنة ١٣١٧ هـ ١٨٩٩ م طبعة بعنوان « فصل المقال » فيها « الفصل » و « الضمية » و « المناهج » ، معتمدة أيضاً على الطبعة الألمانية .

وفي سنة ١٣١٩ هـ ١٩٠١ أعيد طبع كتاب « فلسفة ابن رشد » في المطبعة الحميدية في القاهرة ، وهو يشتمل على « الفصل » و « الضمية » و « المناهج » .

وفي سنة ١٩٠٥ نشر المستشرق ليون غوتبيه ، في الجزائر ، ترجمة فرنسية لكتاب « فصل المقال » ، بدون النص العربي ، مع بعض التعليقات ، والمقارنة بين مخطوط الاسكوريا الذي نشره مللر والطبعات المصرية الثلاث المعتمدة هي أيضاً على طبعة

ملر ، مع بعض التحرير والتتعديل البسيط جداً . - وقد ظهرت هذه الترجمة الفرنسية في مجموعة نشرت بمناسبة مؤتمر المستشرقين الرابع عشر عنوانها :

(ص ٢٦٩ - ٣١٨) *Recueil de Mémoires et de textes.*

*Accord de la religion et de la philosophie*

- وانضج ان المخطوط (المزعوم) الذي يذكره بروكلمان في :

*Geschichte der arabischen Litteratur* - Weimar 1898, 2 vol. I, p. 461, No I.

لا وجود له ، بل كان بروكلمان في الواقع يشير ، دون ان يعلم ، الى طبعة في القاهرة لكتاب « فصل المقال » معتمدة على طبعة ملر .

- ثم ظهرت في القاهرة سنة ١٣٢٨ / ١٩١٠ م طبعة ثانية (المطبعة الجمالية) لكتاب « فلسفة ابن رشد » وهو عبارة عن « الفصل » و« الضميمة » و « المناهج » .

- وفي سنة ١٩٤٢ نشر غوتبيه ، في الجزائر ، الطبعة الثانية لترجمته الفرنسية ومعها النص العربي ومقدمة وتعليقات وشروحات عديدة . واعتبر هذه الطبعة العدد الاول لسلسلة بعنوان : *Bibliothèque arabo-française* (Direction H. Péres).

- ثم ظهرت في القاهرة طبعة جديدة لكتاب « فصل المقال » - مطبعة الشرق الاسلامية ، ولكن بدون تاريخ ، وفيها « الفصل » و« الضميمة » .

- وفي سنة ١٩٤٨ ظهرت في الجزائر الطبعة الثالثة لترجمة غوتبيه الفرنسية ، ومعها النص العربي ، وهي لا تختلف بشئ يذكر عن الطبعة الثانية .

- وآخرآ ، في سنة ١٩٥٩ ظهرت طبعة الدكتور جورج فضلو الحوراني ، في ليدن (مطبعة بريل) بعنوان : « كتاب فصل المقال » ، وهي معتمدة على :

اولاً - مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد Madrid - *Biblioteca Nacional* ، الذي كتب عام ٦٢٣ / ١٢٣٥ م ورقة ٥٠١٣ في قائمة المكتبة الاهلية ، بخط محمد بن محمد بن احمد بن عبد الملك بن حادر ، ولم يطبع ملر على هذا المخطوط ، ولكن ذكره درېر غ *Les manuscrits arabes de l'Escurial* (Paris 1884) H. DERENBOURG

I, p. 437 et II, p. XIX.

ثانياً - مخطوط الاسكوريات ، ورقة ٦٣٢ في قائمة درنبرغ H. DERENBOURG *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I, p. 437. ويرجع تاريخ نسخه الى سنة ١٣٢٣ / ٥٧٤ م.

ثالثاً - ترجمة عربية لكتاب « فصل المقال » ترجم الى العصر الوسيط وتتجدد منها اربع نسخ : اثنان في ليدن واحدة في اكسفورد واحدة في باريس . - ويرجع عهد هذه الترجمة الى اواخر القرن الثالث عشر او اوائل الرابع عشر الميلادي . ( وقد اوضاع الدكتور حوراني ذلك في مقدمته ) .

فما نشره هنا لا يأتي بتجديد بالنسبة الى كل هذه الطبعات التي ترجع في الواقع الى مخطوطين اثنين ، اذا قلنا بهذه الطبعة كذلك لم تكن طلابنا من الرجوع الى نسخة عربية تكون في متناولهم : مع شروحات النص الاصلي وتعليقات عليه توضح ، قدر المستطاع ، ما غمض فيه .

لقد بدأنا بترجمة عربية للمقدمة الانكليزية التي وضعها الدكتور جورج حوراني لطبعته النقدية لهذا الكتاب .

ثم اوردنا نبذة موجزة عن حياة ابن رشد وأثاره ، واوضحنا موقفه كشارح لارسطو ، وذكرنا ترجمة التوفيق التي تميز بها .

وبعد ذلك اتينا بمقدمة تحليلية لكتاب « فصل المقال » و« الصميمية » اوضحنا في فقراتها اهم النقط التي ذكرها ابن رشد في رسالته هذه مع ما جاء في ذيلها المعروف باسم « الصميمية » .

اما فيما يتعلق بالاختلافات بين المخطوطات ( مخطوط الاسكوريات و مخطوط المكتبة الاهلية ، و مخطوط الترجمة العبرية ) فقد رمزنا بحرف « ا » الى مخطوط الاسكوريات ، وبحرف « م ا » الى مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد . ولم تؤكّد الا على الفوارق البارزة ، مهميلين الفوارق التي تدل على سهو بسيط من قبل الناسخ او التي لا تؤثر على معنى الكلام تأثيراً واضحاً . - وجعلنا هذه الفوارق في المFootnotes . - وفي الحواشى جمعنا التعليقات والشرحات التي استطعنا ان نجمعها توضيحاً للمعنى . ومن هذه التعليقات ما اتي به الدكتور حوراني او المستشرق غوتية ، وقد اشرنا الى تعليقاتها بحرف ( ح ) للاول وبحرف ( غ ) للثاني .

## ترجمة مقدمة الدكتور جورج فضيلو أبوزاراني

كتب كتاب «فصل المقال» عام ١١٧٩ / ٥٧٥ م - ١١٨٠ م ، او قبل هذا التاريخ . ولقد اوضح م. الونزو M. ALONSO في كتابه : *Teología de Averroes.* (Madrid-Granada, 1947), pp. 47-79. صحة هذا التاريخ وصحة نسبة الكتاب الى ابن رشد .

كان الكتاب متداولاً ، في نسخه العربية ، مدة تقرب من القرنين ( بعد تاريخ تحريره ) . وبعد ذلك اخذت تتداله الايدي في ترجمة عبرية وذلك لعدة قرون ، الى ان اصبح نسياناً منسياً ، في الشرق وفي الغرب .

ولكن في عام ١٨٥٩ نشر مller M.J. MÜLLER في ميونخ هذا الكتاب ، فثار اهتماماً بين طلاب الفلسفة العربية . وتلا ذلك طبعة في القاهرة ، لم يذكر اسم ناشرها . وظهرت بعدها طبعة غوثية Gauthier L. في الجزائر . وكل هذه الطبعات كانت معتمدة على المخطوط الوحيد المحفوظ في مكتبة الاسكوريال والذي يرجع تاريخه الى عام ١٣٢٤ / ٧٢٤ م - ١٣٢٣ م .

ولكن يوجد مخطوطة آخر لهذا الكتاب ، وهو المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية في مدريد ، ويرجع تاريخ نسخه الى عام ١٢٣٥ / ٦٣٣ م - ١٢٣٦ م . وما يبرر طبعتي هذه للكتاب هو أنها معتمدة على هذين المخطوطين وقد رجعت ايضاً الى الترجمة العربية ، وذلك بمساعدة الدكتور نورمن غلوب Dr. NORMAN GOLEB وكانت النتيجة اني استطعت ان ادخل عدداً كبيراً من التصحيحات على النص المطبوع . كما واني قسمت الكتاب فقرات وذكرت بعض الحركات ( التشكيل ) .

### فصل المقال

العنوان الكامل لهذا الكتاب هو على الارجح :  
«كتاب فصل المقال وتفريغ ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» .

وقد اوضحنا صحة هذه القراءة في ملاحظة خاصة (١) .

ان رقم مخطوط المكتبة الاهلية في مدريد هو ٥٠١٣ ، حسب قائمة المكتبة الاهلية . والقسم الاول والاكبر من هذا المخطوط خاص بكتاب ابن رشد في الطب وعنوانه «*الكليات في الطب*» ، وفي آخر المخطوط يوجد «*فصل المقال*» فقط بدون «*الضميمة*» ولا «*المنهاج*» . وذكر في نهاية النسخة بعد فصل المقال جزء من تاريخ نسخها وهو ٢٩٦ دينار (٢٠٠٣) الواضح من التاريخ الآحاد ولكن العشرات غير واضحة تماماً ولكنها ايضاً (٣) ولحسن الحظ ذُكر التاريخ في نهاية «*كتاب الكليات*» وهو ربيع الاول ستة ٦٣٣ هـ ، وهكذا يكون قد انتهى الناسخ من نسخ «*فصل المقال*» في الحادي عشر من كانون الثاني سنة ١٢٣٦ م . وذكر اسم الناسخ ايضاً ، وهو محمد بن محمد بن احمد ابن عبد الملك بن خادر .

يقع كتاب «*فصل المقال*» في مخطوط المكتبة الاهلية في ٧ صفحات ، في كل صفحة ٢٧ سطراً ؛ بخط صغير مغربي . لقد اهلتها الناسخ عن عدة حروف وكلمات ، وفي بعض الاحيان سها عن سطر او اكثر من سطر . وما عدا ذلك فانه استنسخ الكتاب - على ما يبدو لي - بـكل امانة ، بدون تحرير ولا محاولة لتحسين او توضيح ما كان يقرأ او يستنسخ . ان هذه الميزة ، بالإضافة الى قرب تاريخ المخطوط من تاريخ تأليفه (كتبت هذه النسخة ستين سنة بعد تأليف الكتاب) تجعلنا نوجه اهتمامنا الى هذا المخطوط . ولقد فضلت هذا المخطوط - مخطوط المكتبة الاهلية - على مخطوط الاسكوريا في ١٤٠ موضعياً ، وفي اغلب هذه المواقع كانت قراءة هذا المخطوط اوضح ومعقولاً اكثر مما جاء في مخطوط الاسكوريا ، كما أنها اقرب الى اسلوب ابن رشد . وفي باقي المواقع كنت افضل مخطوط المكتبة الاهلية لقدميته وللامتناع .

لم يطلع ملر على مخطوط المكتبة الاهلية هذا ، وكذلك لم يطلع عليه ناشر النسخة العربية في القاهرة . وكان درنبرغ H. DERENBOURG اول من ذكر وجود هذه النسخة في Paris, 1884 I, p. 437, II, p. XIX. كما وانه ذكرها ايضاً في : Homenaje à D. FRANCISCO CODERA (Saragossa 1904) p. 588. ومن المدهش ان غوتبيه الذي اهتم بكتاب فصل المقال في النصف الاول من قرننا هذا لم يرجع الى تلك النسخة . وفي مقدمته للطبعة الثانية لكتاب Les manuscrits arabes de l'Escurial — Paris, 1884 I, p. 437, II, p. XIX.

المواصلات التي نتجت من الحرب (ص ٥) وانه اعتقاد ان هذه النسخة التي يذكرها الوززو ALONZO لا تستحق الاهتمام ، لذلك رجع الى نشرة ملر المعتمدة على نسخة الاسكوريال .

ونخطوط الاسكوريال هو تحت رقم ٦٣٢ في قائمة H. DERENBOURG : *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I, p. 487. ويتضمن المخطوط : فصل المقال ، والضميمة ، والناهج ، ومؤلفات في المنطق وما بعد الطبيعة (حسب هذا الترتيب) . وقارن الاتهام من نسخ « المناهج » مذكور في آخر الكتاب ، وهو ٢٢ ربيع الاول سنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ - ١٣٢٣ م ) بالضبط ٢٥ نيسان سنة ١٣٢٤ م . واسم الناسخ محي ، ولكن المكان الذي كتب فيه المخطوط فهو المرية ALMERIA .

اما مخطوط الاسكوريال فان « فصل المقال » يقع في ١٨ صفحة ، كل صفحة ١٥ سطراً بخط مغربي . وبالرغم من بقع الماء والخبر فان الخط واضح بوجه عام . والناسخ اعتبرى بعمله ، حاولاً ان يجعل المخطوطات التي استنسخ منها واضحة ، وان يصحح لغتها العربية (توجد بعض التصحيحات على الهمامش ، وانها على كل حال تفيد النص) . وهكذا يسد مخطوط الاسكوريال الفجوات الموجودة في مخطوط المكتبة الاهلية ، وفي بعض الاحيان يوضح معناه . ولكن التعبير الحقيقى للنص الاصلى فقد فى مواضع عديدة ، اما عن طريق ناسخ مخطوط الاسكوريال او من سبقه . وبمقارنة المخطوطين لا نستطيع ان نصل الى نتيجة قاطعة . ثم انه سقطت بعض الكلمات في مخطوط الاسكوريال . يستعمل ناسخ مخطوط الاسكوريال الخلط السميكة في بداية الفقرات وفي التقسيمات ، مثلًا « الاول » ، « الثاني » . وهذا الاسلوب يتفق مع التقسيم الحديث للفقرات ، مما يدل على فهمه الموضوع الذي يستنسخه . لذلك احتفظت بذات المعرفة السميكة في بداية الفقرات ولدلاله على التقسيم . ومن الجائز ان يكون ابن رشد نفسه قد استعمل هذه الطريقة في كتابته الاصلية .

ان مخطوط المكتبة الاهلية اسيق عهداً من مخطوط الاسكوريال ، لذلك لا يمكن ان يكون مخطوط المكتبة الاهلية نُقل عن مخطوط الاسكوريال ، ثم ان هناك عدة فقرات في مخطوط الاسكوريال غير واردة في مخطوط المكتبة الاهلية . ولكن بالرغم من ذلك فان المخطوطين ليسا مستقلين تماماً الواحد عن الآخر ، اذ ان بعض الاخطاء

الاملاقية مشتركة فيها . فن الجائز ان يكون كلا المخطوطين نقل عن مصدر واحد اما مباشرة ، واما عن طريق مخطوطات اخرى مفقودة .

ويلاحظ انه توجد على هامش مخطوط الاسكوريا تصحيحات تتفق مع مخطوط المكتبة الاهلية ، وذلك في حالة وجود الاختلاف في النص بين المخطوطين ، مما يدل على ان ناسخ مخطوط الاسكوريا راجع نسخته على مخطوط المكتبة الاهلية او على مخطوط آخر اسبق من مخطوطه هو ولكن اقرب من مخطوط المكتبة الاهلية .

ان الطبيعة الحالية معتمدة على نسختين مصورتين (ميكروفلم) للمخطوطين ، ارسلتا الي عن طريق المكتبين الاسپانيتين . ولا كان لكل واحد من هذين المخطوطين قيمته في ذاته وبالنسبة الى المخطوط الآخر ، كان من العبث تفضيل الواحد على الآخر واعتباره المقاييس الاساسي . لذلك اعتبرتها في مستوى واحد وذكرت في الهوامش ما ريححته الافضل ، فقدمته على الآخر .

وتوجد لدى نسخة فروستات مخطوط آخر عن « فصل المقال » و « المناهج » و « الصميمية » ، رقمها : حكمة ١٣٢ المكتبة التيمورية في المكتبة الاهلية في القاهرة . ولكن اتضاع ان هذه النسخة ما هي الا نسخة حديثة لطبعة ملر بما فيها من اخطاء .

وقد جاء في قائمة مخطوطات نظام الدين :

*Catalogue of Arabic manuscripts in the Salar Jang Collection, I (Hyderabad, Andhra Pradesh, 1957).* انه يوجد مخطوط تحت رقم : الهيات <sup>١٣٦</sup> بعنوان « كتاب فصل المقال » الغ ... ، ولكن ما هو مذكور في اول الكتاب وآخره يدل على ان هذا المخطوط خاص « بالمناهج » لا « بفصل المقال » .

وتوجد ترجمة عبرية لـ « فصل المقال » يرجع عهدها الى العصر الوسيط . وهي توجد ، كاملة او جزئية ، في اربع مخطوطات : مخطوطان في ليدن ، وواحد في اكسفورد ، وواحد في باريس . — وربما ترجع هذه الترجمة الى نهاية القرن الثالث عشر او اوائل القرن الرابع عشر . وقد نشرها غالب N. GOLB تحت عنوان :

« *The Hebrew translation of Averroë's *Fasl al-maqdîl** ». *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 25 (1956), pp. 91-113, and 26 (1957), pp. 41-64. يعرض غالب في مقدمته تفاصيل عن المخطوطات ، ويدرك قيمة الترجمة ،

ويقول ان هذه الترجمة حرفية للغاية ، وفي بعض الموضع لا تؤدي المعنى العربي تماماً . وهكذا رد غلب زعم شتيلشنايدر M. STEISCHNEIDER في كتابه : *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, (Berlin, 1893), p. 278. (العربية) اميته جداً ، بوجه عام ، ولو انها ليست حرفية . وقد اعتمد المترجم على مخطوطي المكتبة الاهلية والاسكوريات ( اي على نسخ طبق الاصل منها ) .

واني اشكر الدكتور غلب جزيل الشكر لانه امنى بما يقرب من خسين حالة تختلف فيها قراءة الترجمة العربية عن تعليقاته هو ، الامر الذي ساعدى في بعض الموضع لتوضيح النص العربي عند مقارنته بما فهمه المترجم . ويلاحظ ان في اغلب الحالات التي يختلف فيها مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد عن مخطوط الاسكوريات يجاري المترجم ما جاء في مخطوط المكتبة الاهلية .

كما واني استفدت ، بلا شك ، من الطبعات السالفة لهذا الكتاب والتعليقات عليه.

ان اسبق طبعة حديثة له هي طبعة مللر ، بعنوان : *Philosophie und Theologie von Averroës*, (Munich, 1859). لقد اضطرر مللر ان ينجز عمله بسرعة ، فاعتمد على مخطوط الاسكوريات فقط ، فجاءت طبعته محترمة ، يستحق الثناء عليها . ثم ادخل عليها تحسينات ، فيما بعد ، وتصحيحات في مقدمة النص وتعليقات على الترجمة الالمانية لهذا الكتاب ايضاً بعنوان : *Philosophie und Theologie von Averroës*, (Munich, 1875).

ثم منذ عام ١٨٩٥ اخلدوا بنشرون في القاهرة عدة طبعات لهذا الكتاب ، دون ذكر اسم الناشر ، وكل هذه الطبعات معتمدة على طبعة مللر . ولقد رجعت الى احدى هذه الطبعات ، وهي احدثها عهداً وبعنوان : « فلسفة ابن رشد » ( القاهرة — بدون تاريخ — مطبعة الرحمنية ) ، وفيها تحسين بسيط بالنسبة الى طبعة مللر ، ولكنَّ فيها ايضاً عدداً اكبر من الاخطاء المطبعية او اخطاء تدل على عدم اعتماد المصحح .

ثم ان غوتية في كتابه : *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès des Orientalistes*, (Alger 1905), pp. 269-318. ذكر القراءات المختلفة والاخطاء المطبعية الموجودة في الطبعات التي نشرت قبل عام ١٩٠٥ .

واخيراً نشر غوتية طبعة جيدة (شعبية) في كتابه :

Ibn Rochd (Averroës) : *Traité décisif*

(الجزائر سنة ١٩٤٢) ثم الطبعة الثالثة (الجزائر سنة ١٩٤٨). ولسبب الظروف الناتجة من الحرب اعتمد غوتبيه في طبعته الثانية على مخطوط الاسكوريات فقط ، وقد ادخل بعض التصحیحات الطفیفة في طبعته الثالثة. فجاءت كل هذه الطبعات التي نشرها غوتبيه انساب من سابقاتها وذلك لاهتمام غوتبيه بالنص والمعنى والطبع معاً.

### الضميمة

لقد اصبح هذا العنوان الموجز عنواناً متفقاً عليه منذ ظهرت طبعة مللر ، للدلالة على الملحق لكتاب فصل المقال. وعنوان هذا الملحق كما جاء في مخطوط الاسكوريات هو: « المسألة التي ذكرها الشيخ ابو الوليد في فصل المقال »

هذه الضميمة مذكورة في مخطوط الاسكوريات بين فصل المقال والمناهج . ولكن لا يوجد ما يبرر ذكرها بعد المناهج كما فعل مللر ، اذ انها خاصة بمسألة اثيرت في فصل المقال. والضميمة غير مذكورة في مخطوط المكتبة الاهلية ولا في اي مخطوط عربي آخر في العصر الوسيط ، ما عدا مخطوط الاسكوريات .

توجد ترجمة لاتينية للضميمة ترجع الى العصر الوسيط قام بها ريموند مارتن RAYMOND MARTIN في مؤلفه *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. الذي كتبه ما بين عام ١٢٧٦ وعام ١٢٧٨ م ، ويمكن مطالعة هذه الترجمة في كتاب آسين بلاسيوس ASIN PALACIOS *El averroismo teológico de santo Tomás de Aquino*، بعنوان : in Homenaje à Don Francisco Codera (Saragossa, 1904).

وتحتاج هذه الترجمة ايضاً في كتاب الرزو M. ALONSO بعنوان : *Teología de Averroes* (Madrid-Granada, 1947). هذه الترجمة غير مقيدة تماماً بالنص ولا تتوضّح الا قليلاً المواضيع المذكورة في النص . ولكنني اطلعت عليها .

وقد عثر اخيراً فايدا G. VAJDA على ترجمتين عبريتين للضميمة ، ترجعان الى العصر الوسيط ، وهو يوضح ذلك في مقاله بعنوان : « *Deux versions hébraïques de la dissertation d'Averroès sur la science divine* »، Revue des Études Juives. N. S. 13 (1954), pp. 63-66.

الترجمة الاولى قام بها TODROS TODROSI المشهور باسم TODROS B. MESHULLAM وذلك حوالي عام ١٣٣٧ م . وتوجد ثلاثة مخطوطات لها: اثنان في المكتبة الوطنية بباريس

(المخطوطات العبرية رقم ٩٨٩، الصفحات ٢٩ و ٣٠، رقم ١٠٢٣ أيضاً من المخطوطات العبرية ، الصفحات ١٦٢ و - ١٦٣ ظ) و مخطوط في مكتبة المتحف البريطاني ، رقم Add. ٥٥٩ الصفحات ٣٠٩ ظ - ٣١١ ظ .

اما الترجمة الثانية فانها تجهول ومحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس (المخطوطات العبرية رقم ٩١٠ الصفحة ٦٥ وجه وظهر ) وتاريخها ١٤٧٢ م . والترجمة الثانية هذه اقرب الى النص العربي وادق من ترجمة تودرس .

وبالرغم من ان صوراً من المخطوطات العبرية قد وصلتني مؤخراً فاني استطعت ان اطلع عليها لاستوضح بعض الموضع المشكوك فيها . ويرجع الفضل في ذلك الى الدكتور غالب والدكتور فايدا VAJDA.

ان الضميمة مذكورة في جميع الطبعات التي ذكرتها آنفاً ، وقد رجعت اليها ايضاً .

وقد اعربت طبعة غوتينه اهتماماً خاصاً ولكنني اعتمدت في قراءة مخطوط الاسكوريا على طبعة ملر (في ص ١٣٠) اذ ان غوتينه لم يوفق في اماكن كثيرة عند ما حاول تصحيح النص .

(ترجمة مقدمة الحوراني وكان قد كتبها بالانكليزية)

## ابن رشد

٥٢٠ - ١١٢٦ / ٥٩٥ م

هو ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، ولد في قرطبة (في الاندلس) في بيت اشتهر بالعلم والفقه : فكان جده من اشهر اهل زمانه تضليعاً في الفقه، وقد ولد منصب قاضي القضاة في الاندلس . وكان والده قاضي قرطبة .

درس ابن رشد الشريعة على الطريقة الاشعرية ، والفقه على المذهب المالكي . ثم درس الطب والرياضيات والحكمة . وفي عام ٥٤٧ هـ / ١١٥٣ م دعاه عبد المؤمن ، اول الملوك الموحدين ، الى مراكش ليعاونه على انشاء معاهد العلم هناك . ثم اتصل بأبناء زهر ، من مشاهير الاطباء . ووضع ابن رشد كتاباً في الطب اسمه «الكلبات» . وفي مراكش اتصل عن طريق ابن طفيل ، بالخليفة ابي يعقوب يوسف عبد المؤمن ، الذي كان ذا ثقافة واسعة ومحباً للعلم وأهله . وكان هذا الخليفة قد اظهر رغبة امام ابن طفيل ، في ان تفسر كتب ارسسطو وتلخصها لدفع الشك الذي كان يحوم حولها . ولما كان ابن طفيل متقدماً في السن طلب من ابن رشد ان يقوم بهذه المهمة . فأكبه على دراسة ارسسطو بكل جهد ، وكان له علم سابق بفلسفته .

وفي عام ٥٦٤ هـ / ١١٦٩ م عينه الخليفة قاضياً في اشبيلية . فلخلص ابن رشد في هذه السنة «كتاب الحيوان» لارسطو . وفي عام ٥٦٦ هـ / ١١٧١ م عينه ابو يعقوب قاضياً في قرطبة ، ويقي في هذا المنصب مدة تزيد على العشر سنوات ، شرح فيها كتاب «ما بعد الطبيعة» لارسطو وعدة كتب اخرى . وفي عام ٥٧٧ هـ / ١١٨٢ م استدعاه الخليفة الى مراكش وجعله طبيبه الخاص ، ثم اعاده الى قرطبة بوظيفة قاضي القضاة .

وبعد وفاة ابي يعقوب خلفه ابنه ابو يوسف الملقب بالنصرور (٥٧٩ هـ / ١١٨٤ م) فلقي ابن رشد في بادئ الامر ، ما لقي على يدي والده من حظوة واكرام ، واصبح في

ذلك الزمان « سلطان العقول والافكار ، لا رأي الا رأيه ، ولا قول الا قوله» الامر الذي اثار حسد الفقهاء والمتزمنين وحقدتهم الذين رموه بالكفر والزنادقة . فتمكنا من قلب الخليفة عليه . فنقم على ابن رشد واستجوبه فقهاء قرطبة وقضاتها ، وقرروا ان تعامله كفر مخض ، ولعنوا من يقرأها ، وقضوا على صاحبها بالنفي . فتني الى قرية تدعى اليسانة ، على مسافة نحو خمسين كيلومترًا الى الجنوب الشرقي من قرطبة . وامر الخليفة بحرق كتب ابن رشد وكتب الفلسفة ، وحضر الاشتغال بالفلسفة والعلوم جملة ، ما عدا الطب وعلم النجوم وعلم الحساب . وكانت المنافسة قوية بين الفلاسفة وعلماء الدين ، ولا سيما في الاندلس . وكان يظهر علماء الدين للشعب ان الفلسفة كفار زنادقة . ولا كان الخليفة المنصور في حرب مع الغونس التاسع ، ملك قشتالة ، كان بحاجة الى رضى الشعب ومؤازرته ، لذلك اخذ هذا الموقف العدائي من ابن رشد .

ان نفحة الخليفة على ابن رشد كانت ارضاء لاصحاته ، وذلك ان هذه النفحة اقتصرت على النبي دون الاعدام . وبعد ما عاد الخليفة الى مراكش وتحرر من ضغط علماء الدين في الاندلس ، عفا عن ابن رشد ، واستقدمه اليه واعاده الى سالف نعمته . ولكن هذه النكبة كانت قد اثرت تأثيراً عيناً في ابن رشد . فلم يعمر طويلاً بعد العفو عنه ، اذ توفي ، في مراكش ، عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م ( اي بضعة اشهر بعد العفو ) . ونقلت رفاته الى قرطبة حيث توجد مدافن عائلته .

### آثاره

يدرك ابن أبي اصيحة ان مؤلفات ابن رشد بلغت خمسين كتاباً ، ولكن رينان يقول ، معتمداً على مخطوط محفوظ في خزانة الاسكوريا ، انها ثمانية وسبعين كتاباً ورسالة . المطبع منها قليل ، ولا يزال القسم الاكبر منها مخطوطاً ، ومنها ما ضاع اصله العربي ولم يصل اليانا الا في ترجمة عبرية او لاتينية .

وتقسام هذه المؤلفات قسمين كبارين : ١ - شروحات لكتب الاقديم ، ولا سيما كتب ارسطو وأفلاطون والأفروديسي ، وبعض كتب فلاسفة الاسلام ، مثل الفارابي وابن سينا والغزالى وابن باجه - واهمها شرح ما بعد الطبيعة ، وشرح كتاب النفس ، وتلخيص كل من كتاب الاخلاق ، وكتاب السماع الطبيعي ، وكتاب الكون والفساد ، والبرهان - وكلها لارسطو .

٢— كتب من تأليفه : «كتاب فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، «كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة» في علم الكلام ، «تهافت التهافت» وهو نقض لكتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة»

### ابن رشد الشارح

حاول ابن رشد ان ينتقي فلسفة ارسطو من كل ما ادخله عليها شراحه الاسكندرانيون، مثل سمبليقيوس ( + ٥٣٣ م ) ويوحنا النحوي ( + ٥٦٨ م ) ، الذين نسج العرب على منوالهم . ان الحاولة التي قام بها الفارابي في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» تدل ، في رأي ابن رشد ، على عدم تفهم المشائين العرب غرض ارسطو تماماً ، اذ ان ارسطو يختلف كل الاختلاف في عدد من القضايا عن استاذه افلاطون ، ولا سيما في مسألة المثل الأفلاطونية التي ردتها ارسطو واعتبرها من الاقاويل الشعرية . وكذلك اوضح ابن رشد ان ارسطو يبعد كل البعد عن القول بالفيض . ويتهم ابن رشد كلاً من الفارابي وابن سينا بأنهما روجا هذا المذهب بين العرب ، فغيرا به مذهب القوم في العلم الالهي حتى بات ظنياً (تهافت التهافت ص ١٨٢ - طبعة بيروت ١٩٣٠) .

لذلك جمع ابن رشد كل ما استطاع جمعه من ترجمات كتب ارسطو وترجمات شراحه: والترجمة ، كما هو معروف ، تعجز احياناً في تأدية المعنى الحقيقي ، ولا سيما اذا كان الاسلوب الأصلي اليوناني فيه شيء من الغموض ، كما هو الحال في بعض المعاني الواردة في مؤلفات ارسطو والتي لا تزال موضوع اختلاف بين مؤرخي فلسفة ارسطو . ولكن اتفصح لابن رشد ان الفارابي وابن سينا كانوا قد ادخلوا على مذهب ارسطو اقوالاً لا صلة لها بمذهب المعلم الأول .

اما طريقة ابن رشد في الشرح فانها تختلف في الشكل عن طريقة الفارابي وابن سينا، وعن طريقة شراح ارسطو اليونان ، مثل ثامسطيبيوس ( + ٣٨٨ م ) والاافروديسي ( + ٢٠٥ م ) وسمبلقيوس ( + ٥٣٣ م ) . فكانت طريقتهم ان يجعلوا غرض ارسطو في باب من ابواب فلسفته ، كما فعل الاافروديسي في رسالته الموسومة «في العقل» المستندة من الكتاب الثالث من مقالة «النفس» لارسطو . واحتوى حدوه الكندي والفارابي في رسائلهما الموسومة بذات العنوان . فهذه الطريقة لا تعتبر شرحاً او تفسيراً بالمعنى الدقيق .

فكان ابن رشد أول من عمد إلى النص الأرسطوطالي ، يعرضه ، ثم يفسره ويعلّق عليه فقرة فقرة ، وعبارة عبارة ، واحياناً يذكر نصوصاً مستندة من تاليف ارسطو الأخرى . هذا الأسلوب يشبه كثيراً اسلوب التفسير القرآني المتأثر بالمدرسة السريانية في التفسير ، بينما كان الطابع الفلسفي يغلب على المدرسة الاسكندرانية (اليونانية ) في التأويل اذ كانت تأخذ بالتأويل الباطن . وقد ساير ابن رشد في طريقة هذه في الشرح القديس ثوما الأكوفيني ( + ١٢٧٤ م ) .

نزعه التوفيق عند ابن وشد

ليس ابن رشد اول من حاول ، في الاسلام ، التقرير بين الشريعة والفلسفة ، لقد سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطاناً ، واعتمدوا عليه في تأويل الشرع ، ثم الحنفي الذي قال ان صدق المعرف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية<sup>(١)</sup> ، فالفارابي وابن سينا ، في الشرق ، وابن باجة وابن طفيل ، في الغرب (في الأندلس)<sup>(٢)</sup> . ولكن جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقرير بين الحكمة والشريعة في صلب كتبهم الفلسفية العامة : فالفارابي يحاول مثلاً ان يفسر فلسفياً كيف تعكس الحقائق الأولية على المخيلة القوية الصافية التي ينفرد بها النبي ، فيعبر عنها بواسطة رموز حسية . وينسب ابن سينا ملكة النبوة الى العقل الاهيولوجي الذي يدرك الحقائق الأولية القائمة في العقل الفعال ادراكاً حسرياً ، لذلك اطلق ابن سينا على مثل هذا العقل اسم « العقل الحدسي » .

ولكن ابن رشد خصص بعض مؤلفاته لموضوع التقرير بين الشريعة والفلسفة ، ومنها كتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وفي كتاب « تهافت التهافت » يدافع ابن رشد عن الفلسفة المشائية ، ويرد على شبهات المتكلمين عامة والغزالى خاصة من ناحيتي الإبطال والتقرير

ولقد اعجب ابن رشد بفلسفة ارسطو كل الاعجاب، «فانه كان يرى ان ارسطو هو

(١) وسائل الكتاب الفلسفية - نشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ربيه - القاهرة، ١٩٥٠ ص ٢٤٤.

(٢) قام بمثل هذه المحاولة فيلوبون الاسكندرى (ت ٥٠ ق.م.) عندما شرح الشريعة الموسوية شرحاً فلسفياً، موضحاً ما فيها من رموز. وقام أيضاً بهذه المحاولة أيام الكنيسة الذين تأثروا بالاfricanية والافلاطونية الحديثة ، مثل القديس أغسطينوس (٤٣٠ م) ، فهومندو بذلك السبيل الى الفلسفة المدرسية сколастикية التي بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر ميلادياً بتراث الكبير والقديس ثوماً الأكوني.

الإنسان الأكمل والمفكير الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشبهه باطل ، وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناس في فهم ارسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا (أشياء لأرسطو) فخالفها في فهمها ، وكان أصح منها فهماً . وقد عاش ابن رشد ما عاشه معتقداً أن مذهب ارسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسمى معرفة يسعطها أن يبلغها إنسان ، بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص ارسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وإن الذين جاءوا بعده تجاهلوا كثيراً من المشقة وأعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول . وستلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب ارسطو ، لأن ارسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الالهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر ارسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، انه يحمل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي » (١) .

فلياً وجد ابن رشد ان الغزالي نجح في تهجمه على الفلاسفة وأصبح موقفه هو السائد، اراد ان يدافع عن ارسطو والفلسفة وان يوجه الى الغزالي الضربة الأخيرة ليقدم اركان مذهبة ، وليفهم الناس ان الفلسفة لا تناقض الدين ، بل تدعمه وتشد ازره . - والجدير بالذكر هنا ان ابن رشد كان قاضياً وفقيراً ، لا يصدر حكمه الا بعد تحليل الأمور والبحث والتنقيب . وهذا ما نلاحظه في كتابه « فصل المقال » .

(١) دی بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة أبو ريدة) الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٤ ص ٢٩٥

يعرض ابن رشد اغبابة بارسطو وتعظيمه له في مقدمة «كتاب الطبيعة»، وفي بعض اجزاء «هافت التهاون». ارجع الى كتاب رينان: «ابن رشد وملهبه» Averroes et l'Averroisme (باويس ١٩٢٥-٥٤ ص ٦٥)



## مقدمة تحليلية لكتاب «فصل المقال»

ان كتاب «فصل المقال» هو دفاع شكلي عن حق الفلسفه في تأويل الشرع على ضوء المنطق ، شريطة الا ينكروا اصلاً من اصول الدين . وهذه الأصول هي القول بوجود الله ، وارساله الانبياء ، ويوم الحساب . فلا يمكن تكثير الفلسفه اذا اجتهدوا في تفهم الذات الإلهية ، وكيفية وجود العالم عن الله ، وكيفية المعاد مثلاً .

ان حق التأويل الذي يدافع عنه ابن رشد هو حق ذكره الله في كتابه الكريم ، فلا ضيم على من يستخدمه ، بل بالعكس ، من واجب اهل البرهان استخدامه .

لكن هناك شرطاً في استخدام هذا الحق ، وهو عدم التصرّح بالتأويل لمن هو ليس من اهله ، لأن من فعل ذلك فإنه يدخل الشك في عقول العامة من الناس ، والشك غالباً ما يؤدي إلى الكفر . فيكون المصحح بالتأويل سبباً في كفر الآخرين الذين لا يفهمونه .

والغزالى قد صرح بالتأويل في بعض كتبه ، فهو على خطأ في ذلك . اما الفلسفه الذين كفّرهم الغزالى فانهم ابراء من هذه التهمة اذ انهم لم ينكروا اصلاً من اصول الشرع ، واستخدموه حق التأويل في تفهم هذه الأصول وبعض المسائل الأخرى . ومن يستعمل حقاً مشرعاً ليس بكافر .

فكان هدف ابن رشد من هذا الكتاب رفع تهمة الكفر التي وصم الغزالى بها الفلسفه واتهام الغزالى بأنه اخطأ حين اشرك السواد الأعظم من الناس في مسائل فوق مستوى عقولهم .

ويلاحظ ان ابن رشد ، في دفاعه هذا ، يعتمد على عدد من الآيات القرآنية والأحاديث ، مما يعطي قوة لدفاعه ضد من يرى في الفلسفه زندقة .

...

استهل ابن رشد كتابه بسؤال : هل الشرع يبيح البحث الفلسفى او يأمر به ام يحظره؟

يجيب ابن رشد على هذا السؤال مستشهاداً بعده من الآيات القرآنية التي تحدث على البحث المنطقي، مثل: «فَاعْتِرُوا يَا أَوْلَى الْأَبْصَارِ» (٢٥٩)، «أَوَّلَمْ يَنْتَظِرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (٧١٨٤)، «وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ...» (٦٧٥)، الخ. وهكذا اعتبر ابن رشد البحث الفلسفي مشروعًا وواجبًا على أهل البرهان. ولكن التفكير الفلسفي يقوم على المنطق ، وللمنطق اقسامه وقواعداته . فعلينا ان ندرسها اولاً حتى نحسن استخدام المنطق . واهم اقسام المنطق البرهان والقياس . وللبرهان أنواع وشروط كما وللقياس أنواع وشروط .

— واذا اتهم مستخدم القياس العقلي (المنطق) بأنه مبتدع ، كان الجواب ان القياس يستخدم ايضاً في الفقه ، والفقهاء الذين يستخدمونه لا يعتبرون مبتدعين.

ـ كما وان مستخدم القياس الفقهي يستعين بما انتهى اليه من سبقة ويسترشد باجتهاداته، كذلك على مستخدم القياس العقلي ان يبحث عن انواعه وقواعداته عند من سبقة في هذا المجال ، اذ يستحيل على شخص واحد ان ينشئ علمًا كاملاً بمفرده ، وهذا واضح جلي في جميع العلوم . هل يستطيع شخص واحد بمفرده ان ينشئ مثلاً علم الهندسة والفلك ويقدر المسافة بين القمر والأرض ؟

ـ لذلك علينا ان نرجع الى كتب من سبقنا وبحث في المنطق ، حتى لو كان خالفاً لنا في الملة (ومقصود هنا كتب اليونان) ، فنأخذ منها ما نجد له موافقاً للحق ، ونعد لهم على ما هو ليس موافقاً له .

ـ ويلاحظ ان المنطق آلة يمكن ان نحسن استخدامها ، فيفيدنا حينئذ ، او نسيء استخدامها فيضرنا ، تماماً مثل من لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء ميت في ذاته ، ولكن لسوء استخدام الانسان له اصبح الماء ميتاً .

ـ ولكن هل يستطيع جميع الناس ان يستعملوا المنطق ؟

ـ كلاماً ، اذ ان فطر الناس متفاوتة : فنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصلق بالجدل ، ومنهم من يصدق بالأقوایل الخطابية . وهذا التقسيم الثلاثي لفطر الناس معتمد ايضاً على آية قرآنية : «أَدْعُ لِكَيْ سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ التَّسْنِيَةِ ، وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنَ» (١٦/١٢٥).

ـ لذلك جاء الشرع ليرضي هذه الفئات الثلاث من الناس : فنهم من يأخذ الشرع

على ظاهره ، ومنهم من يحاول فهمه ، ومنهم من يبحث عن معناه الباطن. وواجب على هذه الفتنة الثالثة أن تأخذ الشرع على ظاهره لما لها من استعداد للنظر فيه ، كما وأنه واجب على الفتنة الأولى أن تأخذ الشرع على ظاهره إذ أنها لا تستطيع خلاف ذلك .

— غير أن الشرع لا يجب أن يقول كله ، كما وأنه لا يجب أن يؤخذ كله على ظاهره.

— ولا كانت قطر الناس متباعدة ، لذلك جاء الشرع وفيه الظاهر والباطن . وإذا أجمع المسلمون على حمل بعض الآيات على ظاهرها وعلى تأويل البعض الآخر ، هل يحق لصاحب البرهان أن يقول ما أجمعوا عليه ؟

يقول ابن رشد : إذا ثبت الاجماع بطريق يقيني ، لا يصح أن يستخدم النظر فيما أجمعوا عليه ، ولكن يصح ذلك إذا كان الاجماع ظنياً . — وهنا يذكر ابن رشد أنه من الصعب جداً التقرير بأن الاجماع يقيني ، لأن مثل هذا الاجماع يتطلب معرفتنا بجميع العلماء في عصرنا (عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيها . وهذا أمر عسير (في عصره) . ويلاحظ أيضاً ابن رشد أنه نقل عن كثير من الصدر الأول انهم كانوا متفقين على أن الشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه لا يحق لمن هو ليس من أهل النظر أن يستخدم التأويل .

— فلما ثبت حق التأويل لأهل البرهان ، كيف يقطع اذا الغزالي بتکفیر الفارابي وابن سينا في كتاب «التهافت» في ثلاثة مسائل اجتهدوا فيها ، وهي قوله بقدم العالم ، وبأن الله لا يعلم الجزيئات ، وتأويلهم مسألة حشر الأجساد واسحاق العاد ؟

— يلاحظ ابن رشد ان تکفیر الغزالي للفارابي وابن سينا لم يكن قطعاً ، لأن الغزالي صرخ في كتاب «التفرقة» ان التکفیر بخرق الاجماع فيه احتمال .

بعد ان ثبت ابن رشد في هذه المقدمة حق الفلسفه في التأويل يستعرض المسائل التي كفر بها الغزالي الفلسفه في كتاب «التهافت» ويبداً بمسألة علم الله .

— تتميز طريقة ابن رشد في الرد على الغزالي بتحليله المسألة تحليلاً منطقياً وانحصاراً مبنياً على تعريف الألفاظ اولاً ثم على تطبيق هذا التعريف على ما هو متنازع عليه او غامض بين الطرفين المתחاصمين .

في مسألة «علم الله» يميز ابن رشد بين علمنا بالأشياء وعلم الله بهـا ، فيقول : ان

علمنا معلوم للأشياء المعلومة ، اي ان وجود هذه الأشياء سابق على علمنا بها ، بينما علم الله هو علة لها ، اعني انه تعالى ، يعلمها قبل وجودها ، ووجودها متعلق بعلمه لها . — فلا يمكن اذاً تشبيه علمنا بعلم الله . وليس هناك الا اسم « العلم » فقط المشترك بين الاثنين . ويوضح ابن رشد هذه المسألة في الضمية .

اما بخصوص علم الله بالجزئيات فيقول ابن رشد ان الجزئي متضمن في الكلي . والدليل على ذلك ان الروية الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات التي ستحدث في الزمان ، ومثل هذه الانذارات تحدث للانسان من قبل العلم الأزلي . فيكون الله ان يعلم الكلي ، اذ ان الكلي يتضمن الجزئي .

وهنا ايضاً اختلاف آخر بين علمنا وعلم الله . يقول ابن رشد ان علمنا يبدأ بالجزئي ثم يتدرج ويرتقي نحو الكلي ، بينما الأمر خلاف ذلك في علم الله ؛ اذ ان علمه تعالى كلي وقديم ، والجزئي معلوم له .

#### والمسألة الثانية خاصة بقدم العالم او حدوثه :

هنا يحصر ابن رشد النزاع بين الغزالي وال فلاسفة في دائرة ضيقة جداً ، وبين ان الاختلاف في القنطر فقط .

يقسم ابن رشد الموجودات ثلاثة اصناف :

**اولاً** : الحادث — وهو موجود وجد من شيء وعن شيء وتقديره زمان ( لم يكن وجد فيه هذا الموجود ) مثل الأشياء التي نشاهدها تتكون ، كهذه الشجرة بالذات ، او هذا المقدد ، او زيد من الناس ...

**ثانياً** : القديم — وهو موجود وجد لا من شيء ، ولا عن شيء ، ولم يتقدم وجوده زمان — وهو الله تعالى .

**ثالثاً** : العالم بأسره — وهو موجود وجد لا من شيء ، ولكن عن شيء ( ونقطة الخلاف بين الفلسفه والغزالي اصبحت محصورة في الزمان ) لقد قال الغزالي ان الزمان بدأ مع العالم وقبل العالم لا يوجد زمان ، لأن الزمان مقياس الحركة وبدون العالم لا توجد حركة — فقال ان الزمان حادث .

وقال الفلسفه ان هذا العالم تابع لله منذ الأزل ، فالزمان قديم لا يعني انه علة نفسه

وَقَاعِمُ بِذَاتِهِ — اذ ان تعريف القديم بهذا المعنى لا ينطبق الاً على الله ، ولكن بمعنى انه تابع لله منذ القدم . فلم يعد العالم — حسب الفلسفه — قدِيمًا بالمعنى المذكور اعلاه ، بل هو حادث بمعنى تابع في وجوده لله ، ولكن هذه التبعية هي منذ الأزل .

فإذا قال الفلسفه ان العالم قديم بالمعنى الذي لا ينطبق الاً على الله فقط وجب تكفيه حيئته لأنهم يكونون قد انكروا اصلًا من اصول الدين . ولكنهم لم يعتبروا العالم قدِيمًا بهذا المعنى . فلا داعي اذن لتكفيه اذا هم اجتهدوا في تأويل اصل من اصول الدين دون ان ينكروه . وهذا حق شرعى لهم .

ويذكر ابن رشد بهذه المناسبة ان المتكلمين متفقون على ان الزمان مقارن للحركات والأجسام ، او بمعنى آخر هم متفقون على ان الزمان مقاييس الحركة ، وانه لا توجد حركة بدون جسم ، وان قبل الحركة لا يوجد زمان . ولكن لا يعن ان تكون الأجسام وحركاتها تابعة لله منذ الأزل ، فيكون الزمان والعالم قديمين بهذا المعنى .

وكذلك اتفق المتكلمون على ان الزمان غير متنه في المستقبل ، وهذا لا يخالف رأي الفلسفه القائلين بالفيض والجائعين العالم تابعًا في وجوده لله من الأزل وللأبد .

ويذكر هنا ابن رشد قول افلاطون القائل بأن الزمان بدأ من جهة الماضي ولكن قبل الزمان لا يوجد زمان . وهذا الرأي متفق مع ما يقوله المتكلمون .

ثم يذكر رأي ارسطو القائل بأن الزمان لم يبدأ من جهة الماضي كما وأنه لن ينتهي من جهة المستقبل .

ويستنتج ابن رشد من ذلك ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيراً حتى يكفر بعضها البعض .

بعد هذا الحل المنطقي المركز لمسألة قدم العالم وحدوده يرجع ابن رشد الى بعض الآيات انحصاراً بهذا الموضوع . فيذكر هذه الآية : «وَهُوَ اللَّهُي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ  
فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (١١/٧) ويقول ان هذه الآية بظاهرها تدل على وجود قبل وجود السموات والأرض وعلى زمان قبل هذا الزمان .

والآية : «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ» (٤٨/١٤)  
فيقول انها تدل بظاهرها على وجود ثانٍ بعد هذا الوجود .

والآية : « ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ » (٤١/١١) تدل بظاهرها على ان السموات خلقت من شيء .

ويلاحظ ابن رشد ان المتكلمين لم يأخذوا هذه الآيات على ظاهرها بل اولوها ، وكذلك فعل الفلاسفة . وكان من حق هؤلاء وأولئك ، بل من واجبهم ، التأويل في هذه المسألة . — فن اجتهد وأصاب له اجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر .

اما من ليس له حق التأويل في مثل هذه المسائل ، اذا اخطأ فهو غير معذور ، بل يعتبر كافراً ، آثماً ، اذا انه تعاطى أمراً هو غير أهل له ، كمن يدعى الطب ويختلط في التطبيب فهو آثم . أما اذا اخطأ الطبيب الماهر العالم بصناعة الطب فهو معذور . وبهذه المناسبة يذكر ابن رشد الأصول التي لا يمكن انكارها أو تأويلاها تأويلاً يفضي الى انكارها . وهذه الأصول ترد الى ثلاثة ، وهي :

١ - الإقرار بوجود الله ، ٢ - الإقرار بالنبوات ، ٣ - الإقرار بالسعادة والشقاء الآخرويين .

فن انكر أصلاً منها كان كافراً . ومن أقر بها واجتهد في تفسيرها — لأنه من أهل البرهان — فهذا حق له وواجب عليه .

اما من هم ليسوا من أهل البرهان فقد تلطف الله وضرب لهم الأمثال . فما عليهم سوى التصديق بتلك الأمثال .

لذلك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر هو تلك الأمثال المضروبة للمعنى ، والباطن هو تلك الحقائق التي لا يدركها على حقيقتها الا أهل البرهان .

اما فيما يتعلق بالتأويل ، فيميز ابن رشد بين : ١ - ما يجب تأويلاه ، ٢ - ما يكتفى تأويلاه ، ٣ - ما يقول بعضهم انه يجوز تأويلاه والبعض الآخر يقول لا يجوز ذلك . فن اخطأ من العلماء في هذا الصنف الأخير فهو معذور .

ثم ينتهي ابن رشد الى مسألة المعاد ، وهي من الصنف الثالث ، أي ان بعضهم لا يجوز تأويلاها ويقول يجب حلها على ظاهرها ، والبعض الآخر يجوزون تأويلاها ولكنهم يختلفون في التأويل . لذلك من اخطأ من العلماء في هذه المسألة فهو معذور ، ولكن المهم أن لا ينكر المعاد ، والاً كان المؤول كافراً .

ثم يلاحظ ان من كان له حق التأويل فعليه ألا يفشي بتأويله ملء هو ليس من أهلـه . وإذا فعل ذلك فقد دعا إلى الكفر بادخالـه البـلـلـة والـشـك في عـقـولـهـمـ لـيـسـواـ منـ أـهـلـ التـأـوـيـلـ . وـمـنـ أـدـخـلـ الشـكـ فيـ عـقـولـ النـاسـ كـانـ كـاـنـهـ هـيـاـ هـمـ طـرـيـقـ الـكـفـرـ . وـمـنـ كـانـ سـيـاـ فيـ كـفـرـ الـآـخـرـينـ كـانـ هـوـ أـيـضاـ كـافـراـ .

لـذـكـ يـجـبـ أـنـ يـثـبـتـ التـأـوـيـلـ فـيـ كـتـبـ الـبـرـهـانـ فـقـطـ حـتـىـ لـاـ تـصـلـ إـلـيـهـ أـيـديـ مـنـ هـمـ لـيـسـواـ مـنـ أـهـلـ الـبـرـهـانـ . وـيـلـاحـظـ اـبـنـ رـشـدـ أـنـ أـبـاـ حـامـدـ (ـالـغـزـالـيـ) أـثـبـتـ التـأـوـيـلـ فـيـ غـيرـ كـتـبـ الـبـرـهـانـ وـاسـتـعـمـلـ الطـرـيـقـتـيـنـ الـشـعـرـيـةـ وـالـخـطـابـيـةـ وـكـانـ قـصـدـهـ مـنـ ذـلـكـ تـكـثـيرـ أـهـلـ الـعـلـمـ ، وـكـانـ النـتـيـجـةـ أـنـ كـثـرـ أـهـلـ الـفـسـادـ بـفـعـلـهـ هـذـاـ .

ثـمـ اـنـ الـغـزـالـيـ كـثـيرـ التـلـونـ : فـتـجـدـهـ أـشـعـرـيـاـ مـعـ الـأـشـعـرـةـ وـصـوـفـيـاـ مـعـ الصـوـفـيـةـ وـفـيـلـسـوـفـيـةـ .

بعـدـ ذـلـكـ يـنـتـقـلـ اـبـنـ رـشـدـ إـلـىـ مـقـصـودـ الـشـرـعـ ، فـيـقـولـ أـنـ هـذـاـ مـقـصـودـ هـوـ تـعـلـيمـ الـعـلـمـ اـلـقـوـنـ وـالـعـمـلـ اـلـحـقـ . أـمـاـ الـعـلـمـ اـلـحـقـ فـاـنـهـ يـنـحـصـرـ فـيـ مـعـرـفـةـ اـللـهـ وـمـعـرـفـةـ الـمـوـجـودـاتـ عـلـىـ حـقـيقـتـهـاـ ، وـمـعـرـفـةـ السـعـادـةـ اـلـأـخـرـوـيـةـ وـالـشـقـاءـ اـلـأـخـرـوـيـ . وـالـعـمـلـ اـلـحـقـ هـوـ عـلـمـ مـاـ يـفـيـدـ السـعـادـةـ وـيـجـبـ مـاـ يـفـيـدـ الشـقـاءـ .

وـالـعـمـلـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ أـفـعـالـ ظـاهـرـةـ ، وـهـيـ مـوـضـوعـ الـفـقـهـ – وـإـلـىـ أـفـعـالـ نـفـسـانـيـةـ ، مـثـلـ الشـكـرـ وـالـصـبـرـ ، وـهـيـ مـوـضـوعـ الزـهـدـ . فـيـسـتـعـرـضـ اـبـنـ رـشـدـ طـرـقـ الـتـعـلـيمـ وـيـرـدـهـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ : التـصـورـ وـالتـصـدـيقـ . وـالـتـصـدـيقـ يـكـوـنـ اـمـاـ بـالـبـرـهـانـ ، اـمـاـ بـالـجـدـلـ ، اـمـاـ بـالـخـطـابـةـ . وـالـتـصـورـ يـكـوـنـ اـمـاـ بـتـصـورـ الشـيـءـ نـفـسـهـ وـاـمـاـ مـثـالـهـ .

وـلـاـ كـانـ النـاسـ يـخـتـلـفـونـ بـطـبـاعـهـمـ ، لـذـلـكـ جـاءـ الـشـرـعـ مـشـتـمـلاـ عـلـىـ جـمـيعـ اـنـجـاءـ طـرـقـ الـتـعـلـيمـ هـذـهـ ، حـتـىـ يـجـدـ كـلـ وـاحـدـ مـاـ يـلـامـ طـبـعـهـ وـاستـعـدـادـهـ .

ويـلـاحـظـ اـبـنـ رـشـدـ اـنـ اـكـثـرـ النـاسـ يـصـدـقـونـ بـالـخـطـابـةـ وـالـجـدـلـ ، وـالـقـلـيلـ جـداـ مـنـهـ يـصـدـقـونـ بـالـبـرـهـانـ . لـذـلـكـ جـاءـ الـشـرـعـ مـتـفـقاـ مـعـ الـأـغـلـيـةـ ، أـيـ اـنـ فـيـ ظـاهـرـهـ مـاـ يـرـضـيـ هـذـهـ الـفـتـةـ الـغـالـبـةـ فـيـ النـاسـ .

هـذـاـ لـاـ يـعـنيـ اـنـ الـشـرـعـ يـؤـخـذـ كـلـهـ عـلـىـ ظـاهـرـهـ ، بلـ عـلـىـ اـنـخـواـصـ اـنـ يـؤـولـهـ حـتـىـ يـدـرـكـوـاـ حـقـيقـتـهـ اـلـيـ تـنـاسـبـ وـاسـتـعـدـادـهـ .

لما كان الناس على ثلاثة أصناف : خطابيين ، وجدلين ، وبرهانيين ، يجب أن يحفظ التأويل في نطاق رجال البرهان وفي مؤلفاتهم ، خلافة أن يؤدي التصرّح به لمن هو ليس أهلاً له إلى الكفر . فالمصرح بالتأويل كافر بذلك .

ويأسف ابن رشد لما صرحت به بعض الفرق الإسلامية ، مثل المعتزلة والأشاعرة ، من تأويلات وكان بعضها يكفر البعض الآخر ، حتى إنهم أوقعوا الناس في حيرة من أمر الشرع . وكانوا سبباً في تمزيق المؤمنين إلى فرق .

وأهم اختلاف وقع فيه الأشاعرة هو أن منهم من قال إن أول الواجبات النظر ، أعني أنه بواسطة التفكير المنطقي يستطيع الإنسان إثبات وجود الله ، والنفس ، ويوم الحساب ، بينما قال آخرون أن أول الواجبات الإيمان .

**ملاحظة :** (في الواقع إن الموقف الأول هو موقف المعتزلة ، بينما الموقف الثاني هو أميل إلى موقف الأشاعرة) .

أما الصدر الأول في الإسلام ، فإنه صار إلى الفضيلة والتقوى بدون تأويلات ، ومن منهم وقف على تأويل فلم يصرح به . وذلك خلاف ما فعله من آتى بعدهم . لذلك قلّ إيمانهم وكثُرت فرقهم .

وفي ختام كتابه هذا يوحّز ابن رشد ما جاء فيه وهو : ليرجع إلى الكتاب العزيز (أعني القرآن) ، وألا يقول منه إلا ما يحتاج إلى التأويل ، وألا يقوم بهذا التأويل إلا من هو من أهل البرهان .

ويتمنى ابن رشد أن يمدّه الله بالعمر حتى يستطيع أن يوفي التأويل حقه ، أو أن يدل على الطريقة التي يجب أن تتبع فيه . ولما كان التأويل يقوم على الحكمة ، أعني المنطق ، فالخطر يمكنه أن يأتي من الحكمة أو بالأحرى من يسيء استخدامها ، فتنقلب الحكمة عدوة للشرع بدل أن تكون له صاحبة . ويأسف ابن رشد من اساءة البعض استخدام الحكمة في الشريعة . وأخيراً يطلب المداية للجميع .

### الضمية

هذه الضمية هي توضيح لمسألة علم الله التي وردت في كتاب « فصل المقال ». والنقطة المهمة في هذه المسألة هي الآتية :

كيف يكون علم الله قدماً من جهة ، ومتعلقاً بالأشياء الحادثة من جهة أخرى ؟  
هنا سؤالان يتباادران إلى الذهن ، وهما :

- ١ - اذا كانت الأشياء كلها في علم الله قبل أن تكون ، فهل هي بعد وجودها ، أو قبل بعدها تتحققها ، تماماً مثل ما كانت في علمه تعالى قبل تتحققها ؟
- ٢ - أم الأشياء التي في علم الله قبل وجودها ، أو تتحققها ، تختلف مما أصبحت بعد وجودها ؟

يحاول ابن رشد أن يحمل هذين السؤالين ليبجّب عليهما . فيقول :

١ - فيما يتعلق بالسؤال الثاني ، اذا كانت الأشياء بعد وجودها تختلف عما كانت عليه في علم الله ، قبل وجودها ، فهذا معناه ان علم الله متغير ، أو ان هناك أشياء تتحقق ولم تكن في علم الله . وهذا مستحيل .

٢ - فيما يتعلق بالسؤال الأول ، إذا قلنا ان العلم بالأشياء لا يختلف قبل وجودها عما هو عليه بعد وجودها ، تسأعلنا : هل الأشياء هي نفسها قبل أن توجد كما هي بعد أن توجد ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فلم يعد ثمة فرق بين الموجود والمعدوم ؟

لتوضيح هذه المسألة يعرّف ابن رشد العلم الحقيقى ، فيقول « انه معرفة الوجود على ما هو عليه » . ويزيل ابن رشد الشك في هذا الموضوع بقوله ان علم الله بالأشياء قبل وجودها لا يمكن ان يختلف عن علمها بها بعد وجودها ، والاً كان هذا العلم متغيراً أو ناقصاً . هذا من جهة علم الله بالأشياء .

أما من جهة الأشياء ذاتها فانها بعد وجودها هي ليست ذات الأشياء قبل وجودها ، والألم يعد هناك فرق بين الوجود والعدم . فهنا التغيير في الشيء ذاته لا في العلم به ، اعني ان لا تغير في علم الله الذي يعلم الأشياء قبل وجودها ويعلم ان هذه الأشياء ستتحقق في زمان ومكان معينين .

والنقطة الصعبة بالنسبة اليانا هي : كيف ان العلم بالشيء قبل وجوده هو عين العلم بهذا الشيء بعد وجوده ؟

يعرض ابن رشد حل الغزالي لهذه المسألة ، كما أوردها في كتابه « التهافت » اذ قال الغزالي ان العلم والمعلوم من المضاد . وقد يتغير أحد المضادين دون أن يتغير المضاد الآخر في نفسه . فثلاً : قد تكون الاسطوانة على يمين شخص ، ثم على يساره ، والشخص في ذاته لم يتغير ، بل اضافته الى الاسطوانة هي التي تغيرت .

ان ابن رشد لا يوافق على حل الغزالي هذا ، بل يأتي بحل آخر معتمد على الفرق بين علم الله وعلم الانسان بالأشياء . فيقول :

ان علم الله بالأشياء مختلف عن علمنا بها : ان وجود الأشياء هو علة وسبب لعلمنا بها ، بينما علم الله بالأشياء هو علة وسبب لوجودها .

فإذا كان وجود الأشياء يحدث في العلم القديم علمًا آخر زائداً ، لأصبح علم الله شيئاً بعلمنا ، بمعنى انه معلول لوجود الأشياء ، لا علة لها .

فالشك في هذه المسألة راجع إلى تشبيه العلمين : علم الله بعلم الانسان . وكان هذا التشبيه بقياس الغائب ( وهو هنا علم الله ) على المشاهد ( وهو هنا علم الانسان ) . ومثل هذا القياس فاسد .

فنسبة العلم القديم بال موجودات خلاف نسبة العلم الحادث بها . وإذا قال الفلسفه ان الله لا يعلم الجزيئات ، فمعنى ذلك انه تعالى لا يعلمها كما نحن نعلمها بعلم حادث ذُي بعد حدوثها ، والا لكان علمه تعالى حادثاً ومعلولاً مثل علمنا ، بينما هو في الحقيقة علة للأشياء .

ثم ان الأشياء صادرة عن الله من حيث هو عالم بها ، لا من حيث هو موجود فقط .  
فناتهم الفلسفه بالكفر لقولهم بأن الله لا يعلم الجزيئات ، فإنه قد أساء فهم موقفهم : انهم أرادوا أن ينفوا أن يكون علم الله حادثاً ومعلولاً عن الحدثات مثل ما هو شأن علمنا .  
يلاحظ هنا الى أي مدى استخدم ابن رشد المنطق وتحديد المعاني في حل المسائل المتنازع عليها بين الفلسفه وأعدائهم . — ان أثر أرسطو هنا واضح جلي ، وتقدير ابن رشد لأرسطو أمر معروف مشهور .

# كتاب "فصل المقال" وتقديره ما بين الشريعة وأحكامه من الاتصال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَصَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ

مقدمة — قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة ، الصدر الكبير ، القاضي الأعدل ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، رضي الله تعالى عنه ورحمه . (اما بعد) حمد الله بجمع شمامده ، والصلوة على محمد عبد المطهر ، المصطفى رسوله :

الفلسفة والمنطق والشريعة : هل اوجب الشرع الفلسفة ؟

فإن الغرض من [١] هذا القول أن تفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ، إما على جهة التدب ، وأما على جهة الوجوب .

فتقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات <sup>(٣)</sup> ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك .  
فيبين ان ما يدل عليه هذا الاسم <sup>(٤)</sup> أما واجب بالشرع ، وأما مندوب اليه .

(١) المعنون : انظر ملاحظة الدكتور جورج حوراني في آخر الكتاب (أولا) ص ٦٣

(٢) الحكمة : الفلسفة بوجه عام . لفظ « حكمة » له معنى أوسع من لفظ « فلسفة » الذي يستعمله ابن رشد في الاسطر الاول من مقاله ، ويقصد به ، بنوع خاص ، الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة أرسطو وبن هيج نهج فلاسفة اليونان من المسلمين (غ) .

(٣) الموجودات : الاشياء الموجودة او الكائنات ، او الكون (غ) .

(٤) اي الفلسفة وعلوم المنطق .

[١] « م ا » = من .

فاما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وطلّب معرفتها به ، فذلك يبيّن في غير ما آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الأ بصار »<sup>(١)</sup> وهذا نص<sup>(٢)</sup> على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعى معاً .

ومثل قوله تعالى « أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ؟ »<sup>(٣)</sup> – وهذا نص بالمحض على النظر في جميع الموجودات .

وأعلم ان ممَّن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به ، ابراهيم عليه السلام . فقال تعالى : « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ »<sup>(٤)</sup> الآية . – وقال تعالى : « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَبْلَى كَيْفَ خُلِقْتُ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعْتُ »<sup>(٥)</sup> . – وقال [أ] « وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ »<sup>(٦)</sup> . الى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى كثيرة .

### المنطق

واذا تقرر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً اكثراً من استنباط المبهول من المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس . فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي .  
ويبيّن ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحثّ عليه ، هو أتمّ أنواع

(١) سورة المختبر (٩) – آية ٢ ، والآية هي : « هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لأول المشر ما ظلمتم ان يخرجوا وظنوا انهم مات عليهم حصونهم من الله فاقاتم الله من حيث لم يحيطوا وقدف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيدي المؤمنين ، فاعتبروا يا اول الابصار ». التحذير الوارد في هذه الآية (سورة ٩ آية ٢) موجود ضد يهدى نظير الذين ثاروا على النبي (غ) .

(٢) نص : النص يعني آية من القرآن ، بينما « الستة » تعني مجموعة احاديث تواترت عن النبي (غ) .

(٣) سورة الاعراف (٧) – آية ١٨٤ ، والآية هي : « او لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَانْ حَسِنَ اَنْ يَكُونَ قَدْ اقْرَبَ اجْلَهُمْ ، فَبَأِيْ حَدِيثٍ بَعْدِهِ يُؤْمِنُونَ » ؟

(٤) سورة الانعام (٦) آية ٧٥ .

(٥) سورة الفاطحة (٨٨) – آية ١٦ وآية ١٧ .

(٦) سورة آل عمران (٣) – آية ١٩١ ، والآية : « الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُوَّادًا وَعَلَى جِنَوْبِهِ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سَبَحَنَكَ ، فَقَنَا عَذَابَ النَّارِ » .

[١] الدين يتفكرون

النظر بأتم أنواع القياس - وهو المسمى «برهاناً» - وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى (وسائل) موجوداته بالبرهان ، وكان من الأفضل - أو الأمر الضروري - لئن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى ، وسائل الموجودات بالبرهان ، إن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلية ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي <sup>(١)</sup> .

وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكيف أنواعه ، وما منه قياس ، وما منه ليس بقياس . وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدّم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب - اعني المقدمات وأنواعها . فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثّل أمره بالنظر في الموجودات <sup>(٢)</sup> إن يتقدم قبل النّظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات <sup>(٣)</sup> من العمل .

(١) القياس البرهاني : هو قياس يثبت صدق نتائجه معتقداً على مقدمات صادقة أو مسلم بها كأنها صادقة ، مثل قولنا :

كل إنسان مائد  
سرطان إنسان  
فاذن سرطان مائد

اما القياس الجدلية فهو قياس مقدماته ظنية مثل قولنا : الاكسجين عنصر اساسي للحياة ومن المحتل ان يكون القمر عاطلاً بطبيعة من الاكسجين فاذن من المحتل ان تزداد الحياة في القمر .

والقياس الخطابي : لا تقوم مقدماته على أساس منطقي ، بل على أساس عاطلي مثلاً :

خلاصكم في حبكم لوطنكم  
وأنت تريدون خلاصكم  
فاذن عليكم بحب وطنكم

اما القياس المغالطي فهو قياس يبدأ بمقدمات صادقة ، أو تبدو كأنها صادقة ، ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة ، اما شكل القياس فهو صحيح ، مثلاً :

إذا رفعت حبة قمح من كوم فهذا لا يزيل الكوم  
ارفع حبة ثم حبة ، ثم حبة ، فلا أزيل الكوم  
اذن ارفع الحبات كلها الا حبة واحدة فيبقى الكوم .  
فالكوم حبة قمح واحدة ...

من الواضح ، في هذا المقياس ، أن النتيجة التي ينتهي إليها تهدى تعريفنا «للคอม»

(٢) الممثّل أمره بالنظر : المقصود هنا المؤمن الراسخ بالعلم ، ان من الواجب عليه ان يستخدم المنطق ليفهم عقيداته ، فلا يأخذها على ظاهرها ، اعن المقيدة باطلاً عليه ان يدركه ويستخلصه بواسطة المنطق (اعنى القياس الصحيح) .

(٣) الآلات : سمى المنطق «آلة التفكير» (واللفظ اليوناني : أرغانون) وجمع تحت هذا الاسم كتب المنطق الستة لارسطو . وهذه الكتب هي : كتاب المقولات ، كتاب العبارة ، كتاب التحليلات الأولى ، كتاب التحليلات الثانية ، كتاب الجدل ، كتاب الإغاليط .

فانه كما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقة في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية<sup>(١)</sup> على انواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وانواعه ، بل هو اخرى بذلك ، لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى «فَاعْتَسِرْ وَا يَا أُولَئِي الْأَبْصَارِ» وجوب معرفة القياس الفقهي (فكم بالحري والأولى) ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي .

### علوم غير المسلمين وحكمها :

وليس لقائل ان يقول : « ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، اذ لم يكن في الصدر الأول ». — فان النظر ايضاً في القياس الفقهي وانواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى انه بدعة . فكذلك يجب ان نعتقد<sup>[أ]</sup> في النظر في القياس العقلي . وهذا سبب ، ليس هذا موضع ذكره . بل اكثر اصحاب هذه الملة

(١) القياس الفقهي : اصل القياس ان يعلم حكم في الشريعة شيء فيقياس عليه امر آخر لاتحاد الملة فيما . ولكنهم توسعوا في معناه احياناً ، فاطلقوا على النظر والبحث عن الدليل في حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص ، وأحياناً يطلقونه على الاجتہاد فيها لا نص فيه ، وبعبارة اخرى جعلوه مراداً للرأي ، ويعنون بالرأي وبالقياس بهذا المعنى ان الفقيه من طول مارسته للاحكام الشرعية تطبع في نفسه وجهة الشريعة في النظر الى الاشياء ، وتمرن ملکاته على تعرف الملل والاسباب ، فيستطيع ، اذا عرض عليه امر لم يرد فيه نص ان يرى فيه وأياً قالوْناً متأثراً نحو الشريعة التي ينتهي اليها ، وبما صوّلها وقواعدها التي انطبعت فيه من طول مزاولتها ، ومن اجل ذلك ذموا الرأي الذي يصدر من ليس اهلاً للاجتہاد ، والرأي الذي لا تستند اصول الدين .  
فإذا استفتى الفقيه رجع الى الكتاب ، فان وجد فيه نصاً عمل به ، والا رجع الى الحديث ، وكذلك ، وإن رأى احاديث مختلفة فاضل بينها بالرأوى من حيث العلم والصدق ، فان لم يجد حدبياً رجع الى اقوال الصحابة والتابعين فاختد بقولهم ، فان اختلف الصحابة والتابعون فاضل بين اقوالهم وخاصة اقوال ائمة بلاده ، فان لم يكن شيء من ذلك رجع الى اصول الكتاب والسنة ، فتنظر الى اشاراتها ومقدسياتها لعله يجد مشابها لما عرض ، او يقع في نفسه حكمة للامر او النهي او الحال وللمروءة تطبق على هذه الحال . والمقاييس الفقهية تختلف عند الختنية بما هي عليه عند المالكية او الشافعية او الحنابلة . وهذا مثال لمناظرة بين أحد اتباع اي حتنية والشافعي : سألك الحنفي الشافعي : « ماذا تقول في رجل غصب ساحة وبنى عليها جداراً وانفق عليها الف دينار فجاء صاحب الساحة واقام شاهدين على أنها ملكه ؟ » فقال الشافعي : اقول لصاحب الساحة ترضى ان تأخذ قيمتها ؟ فان رضي ، والا قلت البناء ودفت ساحتها اليه . سألك الحنفي الشافعي : ماذا تقول في رجل غصب لوحـاً من خشب فأدخله في سفينته ووصلت السفينة الى بلـة البحر ، فاقـ صاحب الـوحـ بشاهـدين عـدـلـين ، اـكـنـتـ تـنـزـعـ الـلـوـعـ مـنـ السـفـيـنـةـ ؟ قـلـتـ لـاـ ، قالـ الحـنـفـيـ : اللهـ اـكـبـرـ ، تـرـكـ قـوـلـكـ . ردـ الشـافـعـيـ قـائـلاـ : أمرـهـ انـ يـسـرـ السـفـيـنـةـ إـلـىـ السـواـحـلـ ، ثـمـ اـقـولـ لهـ اـنـزعـ الـلـوـعـ وـادـفعـهـ إـلـيـهـ .  
فقالـ الحـنـفـيـ : قالـ النـبـيـ (صـ) : « لـاـ ضـرـرـ وـلـاـ ضـرـارـ فـقـالـ الشـافـعـيـ : منـ ضـرـهـ ؟ هوـ ضـرـ نـفـسـهـ . (انـظـرـ اـحـمـدـ اـمـيـنـ : ضـبـيـ الـاسـلـامـ ٢ـ صـ ٥٣ـ وـمـاـ يـلـيـهـ)  
[أ] [مـ] يـعـتـقـدـ .

مثبتون القياس العقلي ، الا طائفة من الحشوية<sup>(١)</sup> قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص .  
وإذا تقرر انه يجب بالشرع النظر [أ] في القياس العقلي وانواعه ، كما يجب النظر في  
القياس الفقهي ، فيبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبّلنا بفحص عن القياس  
العقلي وانواعه ، انه يجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتأخر  
بالمتقدم ، حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس من  
تلقاءه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، كما أنه عسير ان يستنبط واحد جميع ما  
يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي اخرى بذلك ، وان  
كان غيرنا قد فحص عن ذلك .

فيبيّن انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسيطه بما قاله من تقدّمنا في ذلك ،  
وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة . فان الآلة<sup>(٢)</sup> التي تصح بها  
التدذكرة ليس يُعتبر في صحة التذذكرة<sup>(٣)</sup> بها كونها آلة لمشاركة لنا في الملة او غير مشارك  
اذا كانت فيها [ب] شرط الصحة . واعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من  
القدماء قبل ملة الاسلام . — واذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج اليه من النظر  
في امر المقاييس العقلية قد فحص عنه [ج] القدماء أتم فحص ، فقد يلغي ان نضرب

(١) الحشوية : طائفة من المحدثين بالغوا في اجراء الآيات والاحاديث التي قد يفهم منها التشبيه ،  
على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم الغليظ حتى اثبتوا الله تعالى جسماً وباماً (ابيويبي : كتاب الارشاد  
ص ٣٩ هامش ٤) . ويقول الجوني : « وذهب الكرامية وبعض الحشوية الى ان الباري (تعالى عن قولهم)  
مستعزيز شخص بجهة فوق » .

كلام الله قديم منه الحشوية : ذهبت الحشوية المتصدون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي ،  
ثم زعموا انه سرور واصوات ، وقطعوا ان المسموع من اصوات القراء وفتاهم عن كلام الله تعالى ، واطلق  
الرعام منهم القول بان المسموع صوت الله تعالى . وهذا قياس جهالاتهم (الجويني : كتاب الارشاد ص ١٢٨)  
مسكهم بحديث « ان الله خلق آدم على صورته » : وما يمسك به الحشوية ما روى عن النبي (ص)  
انه قال : ان الله خلق آدم على صورته . وهذا حديث غير مدون في « الصحاح » وان صح فقد نقل له سبب  
اففله الحشوية ، وهو ما روى ان رجلاً كان يلطم عيدها له حسن الوجه ، فنهاه (ص) عن ذلك وقال ان  
الله خلق آدم على صورته (الجويني : كتاب الارشاد ص ١٦٣) . فنقول ابن رشد : « الا طائفة من  
الخشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص » معناه : ليس جميع الحشوية يتقدرون بظاهر الشرع بل فئة  
منهم تتحتاج بظاهر الشرع ولا تؤله ، لذلك وقعت في التشبيه .

(٢) اي السكين التي يدبح بها الحيوان الذي تأكله . (انظر ملاحظات حوراني في آخر الكتاب).

(٣) التذذكرة : انظر ملاحظات حوراني في آخر الكتاب ص ٦٤-٦٣ : ثانياً .

[أ] « م ا » = يؤيد تصحيحاً ورد في (أ) (مخطوط الاسكور وبال) تقرر بالشرع انه يجب .

[ب] « م ا » = فيه

[ج] « م ا » = عليه

بأيدينا إلى كتبهم . فننظر فيها قالوه من ذلك : فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب ، نبنيها عليه .

فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فانَّ من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استخدناه من صناعة المعرفة بالقياس البرهانية .

### لا يمكن لفرد واحد ادراك كل العلوم

ويبين أيضاً ان هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتبادل الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وإن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم ، على مثال ما عرض في علوم التعاليم<sup>(١)</sup> . فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معروفة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية واشكالها وبأبعاد[أ][بعضها عن [ب][بعض ، لما امكنته ذلك . مثل ان يعرف قدر الشمس من الأرض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكي<sup>(٢)</sup> الناس طبعاً ، إلا بوجي أو شيء يشبه الوحي . بل لو قيس له ان الشمس أعظم من الأرض بنحو[ج][مائة وخمسين ضعفاً ، او ستين ، لعدة هذا القول جنوناً من قائله . وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من اصحاب[د][ذلك العلم .

وأما الذي أحوج في هذا إلى التخييل بصناعة التعاليم ، فهو هذه صناعة أصول الفقه . والفقه نفسه لم يكُمل النظر فيها إلا في زمن طويل . ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب<sup>(٣)</sup> في مسائل

(١) علوم التعاليم : معناتها العلوم التجريبية التي تتطلب مشاهدة واختبار وتجربة ، مثل علم الفلك ، والهندسة والطب الخ . كما تعني أيضاً العلوم الرياضية عامة .

(٢) في المختار : الذكاء = حدة القلب .

(٣) أهل المذاهب : المذاهب الاربعة : الشافعي ، الحنفي ، المالكي والحنليل .

- [أ] «م» = ابعادها
- [ب] «م» = من
- [ج] «م» = زائد «من»
- [د] «م» = أهل

الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام - ما عدا المغرب<sup>(١)</sup> - لكان أهلاً أن يُضحك منه ، لكن ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروضاً منه . وهذا أمر يبين بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط ، بل (وفي) العملية . فانه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهي الحكمة ؟

وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا أن الفينا من تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسرنا به ، وشكراهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحدّرنا منه وعلّرنا<sup>(٢)</sup> .

### الفلسفة ومعرفة الله تعالى

فقد تبيّن من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذا [أ] كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذي حثنا الشرع عليه ، وأن منْ نهى عن النظر فيها منْ كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع أمرَيْن أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى .

### موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة

وليس يلزم من انه ان غوى غالٍ بالنظر فيها ، وزلٌّ زالٌ ، إما من قبَّل نقص نظرته ، وإما مِنْ قبَّل سوء ترتيب نظره فيها ، أو مِنْ قبَّل غلبة شهواته عليه ، أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها ، أو مِنْ قبَّل اجتماع هذه الأسباب فيه ، او أكثر من واحد منها ، ان نعمتها عن الذي هو اهل للنظر فيها . فسان هذا النحو من الضرر الداخلي من قبَّلها هو شيء لا يتحققها بالعرض لا بالذات . وليس يجب فيها كأن

(١) ما عدا المغرب : كانت دراسة اصول الفقه مهملة في اسيايا الاسلامية وشمال افريقيا ، قبل عصر الموحدين . (انظر كتاب محمد بن تومرت ، مهدي الموحدين . الجزائر سنة ١٩٠٣ ، مقدمة غولد سير ) .

(٢) عذرناهم : لانه لم يأتهم نبي يرشدهم ، بل اعتمدوا على عقولهم فقط .

[أ] «ما» = اذا

نافعاً بطبعه وذاته ان يُشْرِكَ لما كان مضرّة موجودة فيه بالعرض . ولذلك قال عليه السلام الذي أمره بستبي العسل<sup>(١)</sup> اخاه لاسهال كان به ، فتزايده الاسهال به لما سقاهم العسل ، وشكراً ذلك اليه : « صدق الله وكذب بطنه اخيك » ، بل نقول ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ، من اجل انَّ قوماً من اراذل الناس قد يُعْظَنَ بهم انهم ضَلُّوا من قَبْلِ نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب<sup>[أ]</sup> الماء البارد العذب حتى مات<sup>[ب]</sup> (من العطش) ، لأنَّ قوماً شرقوا به ففاتها . فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش (امر) ذاتي وضروري .

وهذا الذي عرض هذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصناعات . فكم من فقيه كان الفقه سبيلاً لقلة تورعه وخطوبه في الدنيا ، بل اكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعتهم اثماً تقتضي بالذات الفضيلة العملية . فاذًا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية [ج] .

وإذا تقرر هذا كله وكتنا نعتقد عشر المسلمين ان شريعتنا هذه الإلهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ، ودعت اليها ، التي هي المعرفة بالله (عز وجل) وبمحلوقاته ، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتصته جبله وطبيعته من التصديق . وذلك ان طباع الناس متباينة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوایل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، اذ ليس في طباعه اكثراً من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوایل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوایل البرهانية<sup>(٢)</sup> .

وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث

(١) امره بستبي العسل : قابل هذا الحديث بالآية : « وارسي ربك الى النحل ان اخذني من الجبال بيوتاً ومن الشجر وما يمرشون . - ثم كل من كل الشرات فاسلكي سبل ربك ذلك يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس ان في ذلك لآية لقوم يتكلرون » (سورة النحل : ١٦ - آية ١٨ وأية ٦٩) .

(٢) يعتمد ابن بشد ، في تقسيمه هذا الناس ثلاث فئات ، على الآية التي يذكرها فيها بعد ، وهي : « ادع الى سبل ربك بالحكمة والمعونة الحسنة وجادلهم بما هي احسن » (سورة النحل (١٦) آية ١٥)

[أ] « مأ » = من شرب

[ب] « مأ » = ما توا ( جاء في الترجمة العربية « العطاشى » بدلاً من العطشان ) .

[ج] « مأ » = فاذًا لا يبعد ان يعرض مثل هذا في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية . (هذه الجملة معلوقة في الترجمة العربية ) .

عم التصديق بها كل انسان ، الا من جحدها عناداً بسانه ، او لم تقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه . ولذلك **شخص** عليه السلام بالبعث الى «**الأمر والأسود**»<sup>(١)</sup> ، اعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى . وذلك صريح في قوله تعالى : «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والوعظة الحسنة وجادلهم بما هي احسن»<sup>(٢)</sup> .

واذا كانت هذه الشريعة [أ] حقاً داعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين ، نعلم على القاطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع . فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

واذا كان هذا هكذا ، فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة موجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سُكت عنه في الشرع او عرّف به . فان كان مما قد سُكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو منزلة ما سُكت عنه من الاحكام ، فاستبطنها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة نفقت به [ب] فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفـاً . فان كان موافقاً ، فلا قول هنالك . وان كان مخالفـاً ، طلب هنالك تأويله .

ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة الى الدلالة المجازة<sup>(٣)</sup> – من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز – من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عُدّت [ج] في تعريف اصناف الكلام المجازي [د] .

### التوافق بين المعقول والمنقول

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحرى ان يفعل

(١) **الأمر والأسود** : المقصود هنا الناس من جميع الاجناس والالوان (البيض والسود) .

(٢) سورة النحل (١٦) آية ١٢٥ – والآية كاملة : «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والوعظة الحسنة وجادلهم بما هي احسن ، ان ربك هو اعلم من ضل سيله وهو اعلم بالمتدين» .

(٣) الاصح : من الدلالة الجازية الى الدلالة الحقيقة .

[أ] «أ» = الشائع

[ب] «م» = كانت نفقت به الشريعة

[ج] «أ» = عودت

[د] «م» = المجاز

ذلك صاحب علم البرهان [أ]؟ فان الفقيه انتا عنده قياس ظنني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن . وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصود من الجمع بين المعمول والمنقول . بل نقول انه ما من منطق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان ، الا اذا اعتبر الشرع وتضفت سائر اجزاءه وجيد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد .

وهذا المعنى اجمع المسلمين على انه ليس يجب ان تُحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تُخرج كلها عن [ب] ظاهرها بالتأويل . وانختلفوا في المؤول منها من غير المؤول [ج] : فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء<sup>(١)</sup> ، وحديث النزول<sup>(٢)</sup> . والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وبيان فرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها [د] . وإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات ... » الى قوله : « والراسخون في العلم »<sup>(٣)</sup> .

(١) الاستواء: سورة البقرة (٢) آية ٢٨ : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض حيّماً ثم استوى الى السماء سفينين سبع ساعات وهو بكل شيء عالم » - سورة فصلت (٤) آية ١٠ : « ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتها طرفاً او كرهاً قالنا ائتها طائفتين » . - سورة الاعراف (٧) آية ٥٣ : « ان ربكم الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على المرعش ينشي الليل النهار يطلبه حيثاً والشمس والقمر والنجموم مسخرات بأمره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » .

(٢) حديث النزول : قد وردت الروايات المشهورة بان سيريل (عليه السلام) كان ينزل على النبي (ص) في صورة دحية الكلبي ، وان ابن عباس (ر) رأى في صورته (كتاب البيان عن الفرق بين المجنزات والكرامات ، القاضي ابي بكر محمد بن الطيب بن الباقليفي - نشر الاب ماكري ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، ص ١٠١) .

(٣) سورة آل عمران (٣) آية ٧ - والآية هي : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيف فيجبون ما تشابه منه ابتداء الفتنة وابتداء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آتنا به ، كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب » . « والراسخون في العلم » : لقدر ما رشد ابناء الاخرين من هذه الآية على طرقته ، اعني انه وقف بعد : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » . كأنه اعتبر الله والراسخون في العلم فقط هم الذين يعلمون تأويل الكتاب . واعتبر ابن رشد الجزء الاخير من الآية : « يقولون انا آمنا به ... ببداية كلام ، بمعنى

[أ] [م] = العلم بالبرهان

[ب] [أ] = من

[ج] [م] = المؤول - [أ] المؤول

[د] [أ] = بينها

### استحالة الاجماع العام

فإن قال قائل «إن [أ] في الشّرع أشياء قد اجتمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويتها وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، أو ظاهر ما اجمعوا على تأويله؟

قلنا : أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني فلم يصح ، وأما إن كان الاجماع فيها ظنّياً فقد يصح . ولذلك قال أبو حامد وابو العالى<sup>(١)</sup> وغيرهما [ب] من أئمة النظر انه لا يقطع بکفر من خرق الاجماع في التأويل في امثال هذه الأشياء .

وقد يدلّك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات ، انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الا [ج] يكون ذلك العصر عندذا مخصوصاً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ومبلغ عددهم ، وان ينقل اليانا في المسألة مذهب كل واحد منهم [د] نقل تواتر<sup>(٢)</sup> ، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا ان العلماء ان الراسخين في العلم - وهم الذين يعلمون تأويل الكتاب - ، حسب رأيه ، قالوا : «انا آمنا...» وعلّ هذه الحال يكون ابن رشد حصر حق التأويل في الراسخين في العلم .

اما اذا قررت الآية على النحو التالي ، اعني اذا وقفتا بعد : «وما يعلم تأويلاه الا الله» ، ثم اعتبرنا ما يأتي بعد ذلك بداية كلام ، يعني ان الراسخين في العلم يقلدون انا آمنا ، لاصبح المعنى خالقاً تماماً لما تصدّه ابن رشد ، اي ان الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل الكتاب - اذ ان هذا التأويل لا يعلمه الا الله - ولكنهم يؤمنون به ، دون جدال . فلم يعد للراسخين في العلم حق في التأويل ، لأن هذا التأويل اسني من ان يدركوه .

فقد كفى ابن رشد ان يقف عند ما يشاء في قراءته للكتاب حتى يعطيها معنى يوحي به موقفه .

(١) أبو حامد : الفرازى - أبو العالى : هو ميداللوك الجوبى المعروف باسم الحرمين ١٠٨٥ م

(٢) نقل تواتر : يعرف الباقلاني نقل التواتر (او خبر التواتر) هكذا : «وإذا وقع الخبر من الممكن كونه من الله تعالى ومن رسوله ومن أخبارا (الله ورسوله) عنه أنه لا يكذب في خبره ، ومن جماعة استنوا ما أخبروا عنه إلى مشاهدتهم يثبت التواتر بثيلهم ، قطع بصدقهم . وكذلك كل من خبر عن جائز قام الدليل على صدقه» (الباقلاني - كتاب التمهيد ، طبعة ماكري - بيروت سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨١-٣٨٢). ثم يعطي الباقلاني صفات أهل التواتر ، فيقول : «يجب أن يكونوا عالمين بما يقلدون علم شرورة وافقاً عن مشاهدة او سماع او مخترع في النفس من غير نظر واستدلال ، والا لم يقع العلم بغيرهم . ايضاً ان يكونوا عدداً يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة ، وكل عدد امننا الله تعالى بالاستدلال على صدق الخبر به - كالشاهد الواحد ، وبين امرنا بالاجتهاد في عدالاتهم وتأمل اصولهم ... واذا كانوا خلفاً لسلف ولسلفهم سلف ، ان يكون اول خبرهم آخره ، ووسط ناقلته كطريقه في انهم قوم بهم يثبت التواتر ويقع العلم بصدقهم اذا نقلوا عن مشاهدة» (الباقلاني - كتاب التمهيد - بيروت سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨٤ وما يليها).

[أ] «م» = فان

[ب] «م» = غيرهم

[ج] «م» = ان

[د] «أ» يضاف «فيها» بعد «مهم»

الموجودين في ذلك الزمان متّفقون على انه ليس في الشرع ظاهر او باطن ، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا [أ] يكتن عن احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة .

واما كثير [ب] من الصدر الأول فقد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه – مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال : « حدثنا الناس بما يعرفون . اتريدون ان يكذب الله ورسوله؟ ». ومثل ما رُوي من ذلك عن جماعة من السلف – . فكيف يمكن ان يتّصوّر اجماع منقول اليّنا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقةها جميع الناس؟ .

وذلك بخلاف ما عرض في العمليات : فان الناس كلهم يرون افتاؤها لجميع الناس على السواء ، ونكتفي (في) حصول الاجماع فيها بأن تنشر المسألة ، فلا ينقل اليّنا فيها خلاف . فان هذا كاف [ج] في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات.

### تكفير الغزالي لفلسفة الاسلام

فان قلت : فاذا [د] لم يجب التكثير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتّصوّر في ذلك اجماع ، فما تقول في الفلسفة من اهل الاسلام ، كأبي نصر وابن سينا؟ فان ابا حامد قد قطع بتکفیره [ه] في كتابه المعروف بـ « التهافت » في ثلاثة مسائل : في القول بقدم العالم ، وبيانه تعالى لا يعلم الجزيئات – تعالى عن ذلك – وفي تأويل ما جاء في حشر الأجسام واحوال المعد . – قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تکفيره اياهما في ذلك قطعاً ، اذ قد صرّح في « كتاب التفرقة »<sup>(١)</sup> ان التكثير بخرق الاجماع فيه احتمال . وقد تبيّن من قولنا انه ليس يمكن ان يتّقدّر اجماع في امثال هذه المسائل ، لما رُوي عن كثير من السلف الأول ، فضلاً عن غيرهم ، ان هنّا تأويلاً يحب ان لا

١ - عنوان الكتاب بالكامل : « كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة » .

- [أ] « أ » = الا
- [ب] « أ » = واما وكثير
- [ج] « أ » = كلف
- [د] « أ » = ماذَا
- [ه] « أ » = بتکفیرهم

يفصح بها الأَمْنَ هو من أَهْلِ التَّأْوِيلِ ، وَهُمُ الرَاشِنُونَ فِي الْعِلْمِ . لَأَنَّ الْاِخْتِيَارَ عِنْدَنَا هُوَ الْوُقُوفُ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى « وَالرَاشِنُونَ فِي الْعِلْمِ » ، لَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَهْلُ الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ لَمْ تَكُنْ عِنْدَهُمْ مَزِيَّةٌ تَصْبِيْقُ تُوجُبَ لَهُ مِنَ الْإِيمَانِ بِهِ مَا لَا يَوْجُدُ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِ الْعِلْمِ . وَقَدْ وَصَفَهُمُ اللَّهُ بِأَنَّهُمُ الْمُؤْمِنُونَ بِهِ ، وَهَذَا أَنَّمَا يَحْمِلُ عَلَى الْإِيمَانِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْبَرَهَانِ ، وَهَذَا<sup>(١)</sup> لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ .

فَإِنْ غَيْرُ<sup>(٢)</sup> أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ أَهْلُ الْإِيمَانِ بِهِ لَا مِنْ قِبَلِ الْبَرَهَانِ . فَإِنْ وَكَانَ هَذَا الْإِيمَانُ الَّذِي وَصَفَ اللَّهُ بِهِ الْعُلَمَاءُ خَاصَّاً بِهِمْ فَيُجِبُ أَنْ يَكُونَ بِالْبَرَهَانِ . إِنْ [أُ] كَانَ بِالْبَرَهَانِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ [بُ] ، لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَخْبَرَ أَنَّهَا تَأْوِيلًا هُوَ الْحَقْقَيْقَةُ ، وَالْبَرَهَانُ لَا يَكُونُ [جُ] إِلَّا عَلَى الْحَقْقَيْقَةِ . وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ فِي التَّأْوِيلَاتِ الَّتِي خَصَّ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ بِهَا اجْمَاعٌ مُسْتَغْفِضٌ . وَهَذَا يَبْيَّنُ بِنَفْسِهِ عِنْدَ مَنْ أَنْصَفَ .

### هل يعلم الله تعالى الجزيئيات؟

وَإِنْ هَذَا كَلِهَ فَقَدْ نَرَى [دُ] أَنَّ ابْنَ حَامِدَ قَدْ غَلَطَ عَلَى الْحَكَمَاءِ الْمُشَائِنِ<sup>(٣)</sup> فِيهَا نَسْبٌ إِلَيْهِمْ مِنْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ أَنَّهُ تَقْدِيسٌ وَتَعَالَى لَا يَعْلَمُ الْجَزِيئَاتِ أَصْلَادًا . بَلْ يَرَوْنَ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُهَا بِعِلْمٍ غَيْرِ مُجَانِسٍ لَعْلَمَنَا بِهَا ، وَذَلِكَ أَنَّ عَلَمَنَا بِهَا مَعْلُومٌ لِمَعْلُومِ بِهِ ، فَهُوَ مُحَدَّثٌ بِمَحْدُوْثٍ وَمُتَغَيِّرٍ بِمَتَغِيْرِهِ . وَعَلِمَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالْوَجُودِ [هُ] عَلَى مَقَابِلِهِ هَذَا ، فَإِنَّهُ عَلَّةُ الْمَعْلُومِ الَّذِي هُوَ الْوَجُودُ . فَنَّ شَبَّهَ الْعُلَمَاءُ أَحَدَهُمَا بِالآخَرِ فَقَدْ جَعَلَ ذَوَاتِ الْمُتَقَابِلَاتِ وَخَواصِّهَا وَاحِدَّا ، وَذَلِكَ غَايَةُ الْجَهَلِ .

**فَاسْمُ الْعِلْمِ إِذَا قِيلَ عَلَى الْعِلْمِ الْمُحَدَّثِ وَالْقَدِيمِ فَهُوَ مَقْوُلٌ بِاشْتِراكِ الْأَسْمَاءِ الْخَضْنِ ، كَمَا**

(١) هَذَا : يَوْجِدُ عَلَى هَامِشِ مُخْطُوطِ الْإِسْكُورِيَالِ مَلاَحِظَةً وَهِيَ كَلِمةٌ « إِيمَانُهُ » تُوْضِيْعًا لِكَلِمةٍ هَذَا حَتَّى لَا تَوْجَدَ عَلَى أَنْهَا اشْتِرَاطُ الْبَرَهَانِ .

(٢) مُخْطُوطُ الْمَكْتَبَةِ الْأَهَلِيَّةِ : كَانَ (قِبَلَ غَيْرِ) سَفَانَ كَانَ غَيْرَ

(٣) الْحَكَمَاءِ الْمُشَائِنُونَ : هُمُ الْفَلَاسِفَةُ الَّذِينَ اتَّبَعُوا نَيْجَهُ اِرْسَلُو (وَاطْلَقُ عَلَى فَلَسْفَةِ اِرْسَلُو هَذَا الْقَبْلَ اِرْسَلُو) كَانَ يَلِيْ دَرْوِسَهُ وَهُوَ يَمْشِي (يَسِيرُهُ) حَوْلَ سَاحِقَةِ مَدِرِسَتِهِ الْمُعْرِفَةِ بِالْلَّقَيْرِينَ (لِيْسِيهِ) .

[أُ] « أَ » = إِذَا

[بُ] « مَمَّا » = مَعَ التَّأْوِيلِ (فِي التَّرْجِيْهِ الْعَرَبِيَّةِ : مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ)

[جُ] فِي هَامِشِ « أَ » = يَقُولُ

[دُ] « مَ » = بِرِيْ

[هُ] « مَ » = فِي الْوَجُودِ

يقال [أ] كثير من الأسماء على [ب] المتقابلات ، مثل « الجلل » المقول على العظيم والصغير ، و « الصرير » المقول على الضمود والظلمة . ولذا ليس هنا حد يشتمل [ج] العليمين جميعاً كما توهه المتكلمون من أهل زماننا . وقد أفردنا في هذه المسألة قولًا حرّكتنا إليه بعض أصحابنا <sup>(١)</sup> .

وكيف يتهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزيئات ؟ وهم يرون ان الرواية الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الخادمة في الزمان المستقبل <sup>(٢)</sup> ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبيل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ؟ وليس يرون انه لا يعلم الجزيئات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة [د] ايضاً عن طبيعة الموجود ؛ والأمر في ذلك العلم بالعكس . ولذلك ما قد أدى اليه البرهان [ه] ان ذلك العلم منه عن ان يوصف بـ « كلي » او « جزئي » <sup>(٣)</sup> ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، اعني في تكفيرهم او لا [و] تكفيرهم .

### تقسيم الموجودات ورأي الفلاسفة فيها – اختلاف المتكلمين في القدم والحدث

واما مسألة قيام العالم او [ز] حدوثه ، فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين

(١) هذا القول هو ما جاء في « فضيحة لمسألة العلم القديم » التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال . وهذه « الفضيحة » واردة هنا بعد « فصل المقال » . ومن المحتمل ان يكون الخليفة الموحد ابو يعقوب يوسف هو المقصود هنا « بعض اصحابنا » .

(٢) الرواية الصادقة... كانوا يعتبرون الرواية الصادقة في المنامات ضرباً من النبوة يكشف فيها الله للمشاهد احداثاً جزئية ستحدث مستقبلاً . وان لم تكن هذه الاحاديث الجزئية في علم الله القديم فكيف يكشفها للانسان في النوم على شكل رؤيا صادقة ؟ فلا بد اذن طلبه الجزيئات ان تكون مخصوصة في علم الله القديم .

(٣) كلي او جزئي : ان علم الله لا يوصف بأنه كلي مثل علينا ولا بأنه جزئي مثل علينا . بل هو مختلف كل الاختلاف عن علينا ، لذلك قال ابن رشد ان علم الله منه من ان يوصف بـ « كلي » او بـ « جزئي » ، مثل ما نحن نصف علينا .

- [أ] « م » = في كثير
- [ب] « م » = هنا
- [ج] « م » = يشمل
- [د] « م » = معلولة
- [ه] « م » = ادى البرهان الى
- [و] « م » = اضيف (تکفیرهم)
- [ز] « م » = ولا

من الأشعرية و الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك انهم اتفقوا على ان هنالك ثلاثة اصناف من الموجودات طرفاً وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية [أ] الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فاما الطرف الواحد ، فهو موجود وجده من شيء ، اعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه<sup>(١)</sup> ، اعني على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرية على تسميته محدثة .

واما الطرف المقابل لهذا ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان . وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته « قدماً » . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى . هو فاعل الكل موجوده والحافظ [ب] له سبحانه وتعالى قدره .

واما الصنف من المموجد الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، اعني عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره .

### اختلاف المتكلمين في القدم والحدث

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسلّمون ان الزمان غير متقدم عليه ، او يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام<sup>(٢)</sup> . وهم ايضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل .

وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي : فالمتكلمون يرون انه متناه ، وهذا هو

(١) من شيء : « من » تدل على المادة المادية ، اعني على المادة التي يصنع منها الشيء .  
عن شيء : « عن » تدل على المادة الفاعلية ، اعني على الفاعل الذي يصنع الشيء .  
والزمان متقدم عليه : يعني ان قبل وجود هذا الشيء كان هناك زمان وهذا الشيء غير موجود فيه .  
(٢) الزمان مقارن للحركات والأجسام : يعني ان الزمان مقياس الحركة ولا توجد حركة بدون جسم .

[أ] « ما » = مسألة  
[ب] « ما » = ناقص (و)

مذهب أفلاطون<sup>(١)</sup> وشيعته . وأرسطو وفرقته يرون انه غير متناه كالحال في المستقبل .

فهذا الوجود الآخر الأمر فيه يبيّن انه قد آخذ شبيهاً من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم . فن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث [أ] ، مسماه « قديماً » . ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، مسماه « محدثاً » . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقة ، ولا قديماً حقيقة . فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة . وننهم من مسماه « محدثاً أزلياً » ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً [ب] عندهم من الماضي .

فالماهاب في العالم ليست تباعد [ج] كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر . فان الآراء التي شأنها هذا يجب ان تكون في الغاية من [د] التباعد ، اعني ان تكون متقابلة ، كما ظنَّ المتكلمون في هذه المسألة ، اعني ان اسم « القدم » و « الحدوث » في العالم بأسره هو من المقابلة . وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك .

### تأويل بعض الآيات ( ويدل ظاهرها على وجود قبل وجود العالم )

وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع . فان ظاهر الشرع اذا تُصْبِحَ ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، اعني غير منقطع . وذلك ان قوله تعالى : « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ »<sup>(٢)</sup> يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش ولاء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، اعني المترن بصورة هذا الوجود [هـ] الذي هو عدد حركة الفلك . — وقوله تعالى : « يَوْمَ

(١) مذهب أفلاطون : يرى أفلاطون ان نظام العالم حادث وان حركته المستقلة التي تقاس بالزمان هي ايضاً حادثة ، ويقول ان قبل هذه الحركة المنتظمة كانت الحركة هرجاء ، فربتها « الصانع » ونظمها . — أما رأي ارسسطو فيختلف تماماً من رأي أستاذة أفلاطون اذ ان ارسسطو يعتبر حركة العالم قديمة والزمان ايضاً قديماً . — وما لم يبدأ من طرف لن ينتهي من الطرف الآخر .

(٢) سورة هود (١١) آية ٧

- [أ] «ما» = المحدث
- [ب] «ما» = مسماه
- [ج] «ما» = مضاف (في العالم)
- [د] «ما» = في
- [هـ] «ما» = مضاف ( وهو العرش ولاء )

تُبَدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ<sup>(١)</sup> يقتضي ايضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً [أ] بعد هذا الوجود . قوله تعالى : « ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ »<sup>(٢)</sup> يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء<sup>(٣)</sup> .

فالملكون ليسوا في قطع ايضآ في العالم على ظاهر الشرع ، بل متألون . فانه ليس في الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحس ، ولا يوجد هذا فيه نصاً ابداً . فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه . والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء .

### خطأ الحاكم وخطأ العالم (اي خطأ معدور)

ويشبه ان يكون المخالفون في تأويل هذه المسائل العريضة اما مصيبيين مأجورين ، واما مخطئين معدورين . فان التصديق بالشيء من قبيل الدليل القائم في النفس [ب] هو شيء اضطراري لا اختياري ، اعني انه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق ، كما لنا ان نقوم او لا نقوم . واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قبيل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معدور . ولذلك قال عليه السلام : « إِذَا أَجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاصْبَرْ فَلَهُ أَجْرٌ ، وَإِذَا [ج] أَنْحَطَ فَلَهُ أَجْرٌ ». وأي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه [د] كذا او ليس بكذا . وهؤلاء الحكام هم العلامة الذين خصتهم الله بالتأويل . وهذا الخطأ المصفور عنه في الشرع ، انا هو الخطأ الذي يقع [ه]

(١) سورة ابراهيم (١٤) آية ٤٨ – والآية « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ويرزوا الله الواحد القهار » .

(٢) سورة فصلت (٤١) آية ١١ – والآية : « ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهُ الْأَرْضُ أَنْتَنَا طَوِيعًا أَوْ كَرْهًا فَاقْتَلْنَا أَنْتَنَا طَائِفَيْنِ » .

(٣) يلاحظ هنا كيف يستشهد ابن رشد بآيات يدل ظاهرها على وجود شيء قبل هذا العالم ، وعلى ان فناء العالم معناه ان هذا العالم سيفرد هذه الصورة التي لديه ويتحول الى صورة اخرى . فليس هناك ، حسب ظاهر هذه الآيات ، فناء مطلق ، بكل معنى الكلمة ، كما وان هذه الآيات لا تدل على عدم مطلق قبل وجود العالم . – (ويلاحظ هنا ان بعض المترتبة اعتبروا العدم شيئاً وعييناً وذاتناً فيها وجود العالم : انظر كتابنا عن « فلسفة المترتبة » الجزء الاول ، ص ١٢٩-١٤٧) .

[أ] «م» = ظاهراً

[ب] «م» = بالنفس

[ج] «ا» = وإن

[د] «ا» = انه

[ه] «م» = يقع (في الماش) ولكن في المتن «يَقْعُوا» وفي «ا» يقع

من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويسقة التي كلفهم الشعـر النظر فيها .

واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم مخصوص ، وسواء كان الخطأ في الامور النظرية او العملية [أ]. فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا اخطأ في الحكم لم يكن معذوراً ، كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم ، فليس بمعذور ، بل هو اما آثم واما كافر<sup>(١)</sup> . واذا كان يشترط في الحاكم في الحال والحرام ان تجتمع [ب] له اسباب الاجتهاد – وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس – فكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات ، اعني ان يعرف الأولي العقلية وجده الاستنباط منها .

وبالجملة فالخطأ في الشعـر على ضربين : اما خطأ يُعذر فيه من هـو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ – كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطب ، والحاكم الماهر اذا اخطأ في الحكم . ولا يُعذر فيه من ليس من اهل ذلك الشأن . واما خطأ ليس يعذر فيه احد من الناس ، بل ان وقع في مباديء الشريعة فهو كفر وان وقع فيها بعد المباديء فهو بدعة .

### الأصول الثلاثة للشرع ، والإيمان بها

وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تُفضي [ج] جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا (هو) مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة [د] الآخرية [ه] والشقاء الآخروي .

(١) اما آثم واما كافر : لقد حصر ابن رشد حق التأويل في « الراسخين في العلم » ، اذا اول هؤلاء واصابوا قلوب اجران ، وإذا اولوا ولم يصيروا قلوب اجر واحد . – اما خلاف الراسخين في العلم فليس لهم حق التأويل باتفاق ، كما وان الجاهل بالطلب ليس له حق التعليل باتفاق . وإذا اول هؤلاء فيكونون قد اتوا بأثم وأصبحوا كافرين . – و موقف ابن رشد هذا قائم على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم (قرآن ٨/٣) .

[أ] «ا» = في الماش (المسلية) ولكن في المتن (العلمية) وفي «م» = غير واحدة يجوز العلمية او العملية .

[ب] «ا» = تجتمع

[ج] «م» و «ما» (تفضي)

[د] «ما» = والسعادة

[ه] – «م» – «ا» = الآخرية ولكن «ملل» الآخرية

وذلك ان هذه الأصول الثلاثة<sup>(١)</sup> تؤدي اليها اصناف الدلائل [أ] الثلاثة التي لا يعري احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كُلّف معرفته ، اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . فالجاحد لامثال هذه الأشياء اذا كانت اصلاً من اصول الشرع كافر معاند بسانده دون قلبه او بغلته عن التعرض الى معرفة دليلها . لأنه ان كان من اهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من اهل الجدل فبالجدل ، وان كان من اهل الموعضة فبالموعضة . ولذلك قال عليه السلام : «أَمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لِإِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِي» — يريد بأي طريق انفق لهم من طرق[ب] الإياعان الثلاث .

### تأويل ظاهر الآيات والأحاديث : أهل البرهان وأهل القياس

وأما الأشياء التي لخفاتها لا تعلم الآ بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده[ج] الذين لا سبيل لهم الى البرهان ، اما من قبل فطرهم ، واما من قبل عادتهم ، واما من قبل عدمهم اسباب التعلم ، بأن ضرب لهم امثالها وأشباهها ودعاهما الى التصديق بتلك الأمثال ، اذ كانت تلك الأمثال يمكن ان يقع التصديق بها بالأدلة [د] المشتركة للجميع ، اعني الجدلية والخطابية . وهذا هو السبب في ان القسم [ه] الشرع الى ظاهر وباطن . فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تشنجلي الا لأهل البرهان . وهذه هي اصناف تلك الموجودات الأربعـة او الخمسة<sup>(٢)</sup> التي

(١) الأصول الثلاثة : وهي الاقرار بوجود الله — الاقرار بالنبوات — الاقرار ب يوم الحساب . ومن يجحد هذه الأصول الثلاثة ، او اصلاً واحداً منها يكون كافراً . — اما من يقر بهذه الأصول ولكن من اهل البرهان ، فواجب عليه ان يبحث في الفروع ، مثلاً في ماهية الله : هل صفاته هي ذاته ام متميزة عنها ؟ او هل العقاب روحاني او جسدي ؟ الخ ... الاجتهد في مثل هذه المسائل واجب على اهل البرهان ويعتنى على سواهم .

(٢) الاربعة او الخمسة : يقول ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» : ان الفزالي ثبت ان الشيء الواحد يمكن ان يوجد على خمسة اشكال : موجوده اما وجود جوهري (اعني وجوده في حد ذاته خارج العقل الذي يعقله) ، اما وجود حسي (الوجود بما هو محسوس) ، اما وجود خيالي (وجود بما هو متصور) . اما وجود عقلي (ذهني) ، واما وجود ظاهري . — ويقول ابن رشد هنا : «الموجودات الاربعة او الخمسة» لأن الموجود الظاهري الذي يتكلم عنه الفزالي هو وجود مشكوك في صحته .

- [أ] «م» = الأدلة
- [ب] «م» = طريق
- [ج] «م» = العبادة ولكن على الماش(لباده)
- [د] «م» = بالدلالة
- [ه] «م» = نعم

ذكرها ابو حامد في «كتاب [أ] التفرقة».

وإذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث ، لم ينحتج ان نصري له امثالاً [ب] ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر ان كان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ه هنا ولا شقاء ، وانه اغا قُصِّيد [ج] بهذا القول ان يُسلِّم [د] الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم [ه] ، وانها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط<sup>(١)</sup> .

وإذا تقرر [و] هذا ، فقد ظهر لك من قولنا ان هنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله<sup>(٢)</sup> . فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيها بعد المبادئ فهو بدعة . ومهما ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم ايّاه على ظاهره كفر<sup>(٣)</sup> . وتأويل غير اهل البرهان له واجراجه عن ظاهره كفر في حقيقته او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول<sup>(٤)</sup> . ولذلك قال عليه السلام في السوداء<sup>(٥)</sup> اذ اخبرته ان الله في السماء «اعْتَقْنَاهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ» افـ كانت ليست من اهل البرهان .

والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخييل – اعني انهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه – يسر وقوع

(١) ينوه هنا ابن رشد الى قول الفلسفه الماديين القائلين بان القوانين وضعتم لصيانة ابدان الناس ومصالحهم فقط . فالقوانين وضع حاجة اجتماعية . واذا قلنا ان القانون هو تشريع لمي فلا يعني ذلك ان الله يحاسبنا على خصوصتنا او عدم خصوصتنا له ، بل مثل هذا القول يعطي قوة للقوانين تجعل الناس تخشىها وتتقيد بها ، ولكن في الواقع ليس هناك حساب آخر . – ويعتبر ابن رشد مثل هذا القول كفراً .

(٢) الظاهر الذي لا يجوز تأويله هو الاقرار بيوم الحساب . – اما الباطن هنا المكن تأويله كيف يكون الثواب او العقاب ، هل هـا روحانيات ام ايضاً جسانيات؟

(٣) يلاحظ هنا تأكيد ابن رشد على وجوب التأويل من قبل اهل البرهان . فاذا امتنع هؤلاء عن التأويل في المسائل التي يجب عليهم تأويلها اصبحوا كافرين – حسب رأيه .

(٤) انظر اعلاه من ٣٦ هامش ٢٩

(٥) من الواقع ، ذات اللون الاسود

[أ] «مـا» = كـتب

[ب] «مـا» = مـثالا

[ج] «مـا» = قـصدنا

[د] «اـ» = يـسلم «مـا» – يـسلـم

[هـ] في الترجمة العبرية : « خواصهم »

[وـ] «مـا» = يـضاف (لك)

التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل<sup>(١)</sup> . ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان ، وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الأول قليلاً في النظر (بانكار) اعتقاد الجسمية<sup>(٢)</sup> . ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه إنها من المتشابهات [أ] ، وإن الوقف في قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ »<sup>(٣)</sup> . واهل البرهان مع انهم مجتمعون في هذا الصنف انه من المؤول فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان .

وه هنا صنف ثالث من الشرع متعدد بين هذين الصنفين يقع فيه شك ، فيتحققه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويتحققه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حله على الظاهر للعلماء ، وذلك لعواضة هذا الصنف واشتباهه . والمحظى<sup>\*</sup> في هذا معنور – اعني من العلماء .

### اختلاف العلماء في احوال المعاد

فإن قيل « فإذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاثة مراتب ، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ »

فنقول : إن هذه المسألة الأمر فيها بين<sup>\*</sup> أنها من الصنف المختلف فيه . وذلك أننا نرى قوماً [ب] ينسبون انفسهم إلى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها [ج] ، اذ كان ليس هنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها . وهذه طريقة الأشعرية ، وقوم آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان ، يتآولونها . وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً . وفي هذا الصنف ابو حامد محدود وكثير من المتصوفة . ومنهم من يجمع فيها التأويلين ، كما يفعل ذلك ابو حامد في بعض كتبه .

(١) وقد جاء مثل ذلك في القرآن الكريم « طلعها كأنها رؤوس الشياطين » والعرب لم تكن رأت رؤوس الشياطين ، وإنما تخيلتها بالقيق والظلم والدمامة .

(٢) الجسمية : اعني تجسيم الله . فهذه من المسائل التي يجب على اهل البرهان تأويلها ، ولا تؤخذ على ظاهرها مثل ما فعل الكرامية (وهم من الصفاتية) الذين اثبتوا الصفات واتهموا فيها الى التجسيم والتشبيه (الشهرستاني: الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ١١٥).

(٣) سورة آل عمران (٣) آية ٧

[أ]	» = المتشابهة
[ب]	» = «من» ينسبون
[ج]	» = ظواهرها

ويشبه ان يكون الخطى في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيبة مشكورةً او [أ] مأجوراً ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من اخاء التأويل ، اعني في صفة المعاد لا في وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود . وانما كان جحد الوجود في هذه كفراً لأنها في اصل من اصول الشريعة ، وهو ما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود <sup>(١)</sup> .

واما من كان من غير اهل العلم ، فالواجب عليه حلها على ظاهرها [ب] . وتأولتها في حقه كفر ، لأنها يؤدي الى الكفر . ولذلك (ما) نرى ان من كان من الناس فرضه الایمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنها يؤدي الى الكفر . فمن افشاء له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر .

ولهذا يجب ان لا تُثبتَ التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان . واما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية او الجدلية ، كما يصنعه ابو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل ائمـاً قد صد خيراً ، وذلك انه رام ان يكثـر اهل العلم بذلك ، ولكن كثـر بذلك اهل الفساد بدون كثـرة اهل العلم . وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمـع بينهما . ويشبه ان يكون هذا احد [ج] مقاصده بكتبه . والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفطر [د] انه لم يلزم مذهبـاً في كتابـه ، بل هو مع الأشعرية [هـ] اشعري ، ومع الصوفية [وـ] صوفي ، ومع الفلسفـة فـيلسوفـ ، حتى انه كما قيل :

**يَوْمًا يَمَنِ إِذَا لَاقَيْتُ ذَا يَمَنِ وَإِنْ لَقَيْتُ مَعَدِّيَا فَعَدْنَانَ [زـ] <sup>(٢)</sup>**

(١) مسألة المعاد : هي من اعومن المسائل التي في الفلسفة (كما يذكر ابن رشد في كتابه ثهافت - طبعة الاب بويج ، بيروت ١٩٣٠ صفحة ٥٧٩) لا يذكر ابن رشد الحياة الأخرى - حسب ما جاء به الروحي - ولكنه يحاول ان يفسـر كيف يكون هذا المخلود . وكان يميل الى القول بخلود المخلـد الفـردـي للأنـفـس البـشـرـية .

(٢) هذا البيت لمـرانـ بنـ حـطـانـ .

- [أ] «مـ» = «رـ»
- [ب] «مـ» = الظـاهـرـ
- [ج] «مـ» = يـضـافـ (اصـنـافـ)
- [د] «مـ» = الـفـطـرـةـ
- [هـ] «أـ» = الاـشـاعـرـةـ
- [وـ] «أـ» = الصـوـفـةـ
- [زـ] «مـ» = تـعـدـنـاـيـ

## أحكام التأويل في الشريعة للعارفين

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهاوا عن كتبه التي تتضمن العلم ، إلا من كان من أهل العلم ؛ كما يجب عليهم [أ] أن ينهاوا عن كتب البرهان منَّ ليس أهلاً لها . وإن كان الضرر الداخلي على الناس من كتب البرهان [ب] أخف ، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثـر ، الا أهل الفـطرة [ج] الفـائقة ، وإنما يؤتـي هذا الصـنف من عـدم الفـضـيلـة العـملـية والـقـراءـة عـلـى غـير تـرتـيب وـأـخـذـه مـعـلـم . ولكن مـتنـعـها<sup>(١)</sup> بـالـجـمـلـة صـادـاـ ما دـعا إـلـيـه الشـرـع ، لأنـه ظـلـمـاـ لـأـفـضـلـ اـصـنـافـ النـاسـ وـلـأـفـضـلـ اـصـنـافـ الـمـوـجـودـاتـ ، اـذـ كـانـ العـدـلـ فـي اـفـضـلـ اـصـنـافـ الـمـوـجـودـاتـ اـنـ يـعـرـفـهـا عـلـى كـتـبـها مـنـ كـانـ مـعـدـاـ لـعـرـقـتها عـلـى كـتـبـها ، وـهـمـ اـفـضـلـ اـصـنـافـ النـاسـ . فـاـنـهـ عـلـى قـدـرـ عـظـيمـ الـمـوـجـودـ يـعـظـمـ الـجـوـرـ فـي حـقـهـ لـلـذـيـ هـوـ الـجـهـلـ بـهـ . ولـذـلـكـ قـالـ تـعـالـى : « انَّ الشـرـكـ لـظـلـمـاـ عـظـيـمـ »<sup>(٢)</sup> .

فـهـذاـ ما رـأـيـناـ انـ ثـبـتـهـ فـيـ هـذـاـ بـحـثـهـ فـيـ هـذـاـ بـحـثـهـ ، اـعـنـ التـكـلـمـ بـيـنـ الشـرـعـةـ وـالـحـكـمـةـ ، وـاحـكـامـ التـأـوـيلـ فـيـ الشـرـعـةـ . ولـوـلاـ شـهـرـةـ ذـلـكـ عـنـدـ النـاسـ ، وـشـهـرـةـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ الـتـيـ ذـكـرـنـاـهـاـ ، لـمـ اـسـتـجـزـنـاـ<sup>(٣)</sup> اـنـ نـكـتـبـ فـيـ ذـلـكـ حـرـفاـ ، وـلـاـ اـنـ نـعـتـنـدـ[دـ] فـيـ ذـلـكـ لـأـهـلـ التـأـوـيلـ بـعـذرـ ، لـأـنـ شـأـنـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ اـنـ تـذـكـرـ فـيـ كـتـبـ الـبـرـهـانـ . وـالـلـهـ الـهـادـيـ الـمـوـقـعـ لـلـصـوابـ .

## القسام العلوم الدينية والأخروية

ويـتـبـغـيـ اـنـ تـعـلـمـ اـنـ مـقـصـودـ الشـرـعـ اـنـماـ هوـ تـعـلـمـ الـعـلـمـ الـحـقـ وـالـعـمـلـ الـحـقـ . وـالـعـلـمـ الـحـقـ هوـ مـعـرـفـةـ اللـهـ تـبـارـكـ وـتـعـالـىـ وـسـائـرـ الـمـوـجـودـاتـ عـلـىـ مـاـ هـيـ عـلـيـهـ ، وـبـخـاصـةـ الشـرـعـيـةـ[هـ] مـنـهـاـ ، وـمـعـرـفـةـ السـعـادـةـ الـأـخـرـوـيـةـ وـالـشـفـاءـ الـأـخـرـوـيـ .

(١) في مخطوط الاسكوريال «سعيا» ، ولكن «منها» اصح

(٢) سورة لقمان (٣١) آية ١٣

(٣) في مخطوط الاسكوريال : «استخرا»

[أ]	= طم
[ب]	= البراهمن
[ج]	= الفطرة
[د]	= يعتذر
[ه]	= الشريعة

والعمل الحق هو امتحان الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيض الشقاء . والمعروفة بهذه الأفعال هي التي تسمى « العلم العملي » .

وهذه تنقسم قسمين : أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى « الفقه » ، والقسم الثاني أفعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر ، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها . والعلم بهذه هو الذي يسمى « الزهد » و « علوم الآخرة » . وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه .

ولما كان الناس قد اضرروا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني ، وكان هذا الجنس املك بالتفويت هي سبب السعادة ، سمي كتابه « أحياء علوم الدين » . وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله ، فنرجع .

فتقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصوراً وتصديقاً<sup>(١)</sup> ، كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق [أ] الموجودة للناس ثلاثة : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، وطرق التصور اثنين [ب] : إما الشيء نفسه وإما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس في طياعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقوایل الجدلية ، فضلاً عن البرهانية ، مع ما في تعلم الأقوایل البرهانية من العسر وال الحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشعّانما مقصوده تعليم الجميع [ج] ، ويجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور<sup>(٢)</sup> .

### تقسيم المنطق والبرهان

ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس - اعني وقوع التصديق من

(١) وهذا هو علم المنطق ، وأول من دونه فلاسفة اليونان . وفائدة أنه يعصم الذهن عن انخطاً كما يعص علم النحو والصرف للسان عن اللحن . وأيساغوفي لففوريوس وهو المدخل لكتب المنطق .

(٢) جاء ظاهر الشرع في مستوى الخطابيين من الناس ، وهم الأغلبية الساحقة . ولكن هذا ظاهرًا لا يقف عليه إلا أهل البرهان . وهكذا فإن الشرع يرمي جميع الناس على مختلف فئاتهم المقتلة . انظر الملاحظات والتلميقات (ثالثاً) : الطرق الثلاث ) في آخر الكتاب ص ٦٤ .

[أ] « م » = الطرق التصديق (في هذا المخطوط المضافة بمداد مختلف عن المداد الأصلي ومكتوب للتصديق في الماش)

[ب] « م » = اثنان

[ج] « م » = تعليم للجواب

قبلها - وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية اعم من الجدلية . ومنها ما هي خاصة لأقل [أ] الناس وهي البرهانية ، وكان الشاعر مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال تنبية الخواص<sup>(١)</sup> ، كانت اكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق .

هذه الطرق هي في الشريعة على اربعة اصناف :

احدها ان تكون مع انها مشتركة خاصة في الأمرين جمعياً ، اعني ان تكون في التصور والتصديق يقينية ، مع انها خطابية او جدلية . وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرضن مقدماتها ، مع كونها مشهورة او مظنونة ، ان تكون يقينية ، وعرضن لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل . وبالحاد له او المتأول كافر .

والصنف الثاني ان تكون المقدمات ، مع كونها مشهورة او مظنونة ، يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها . وهذا يتطرق اليه التأويل ، اعني لنتائجه .

والثالث عكس هذا ، وهو ان تكون النتائج هي الأمور التي قصد انتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية . وهذا ايضاً لا يتطرق اليه تأويل ، اعني لنتائجها ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع ان تكون مقدماته مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه . وهذه فرض ان الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور (اقرارها) امراها على ظاهرها .

وبالجملة ، فكل ما يتطرق له من هذه تأويل<sup>(٢)</sup> لا يدرك الا بالبرهان ، ففرض ان الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حلها على ظاهرها<sup>(٣)</sup> في الوجهين

(١) في مخطوط الاسكوريا : لتنبيه الخواص .

(٢) في مخطوط الاسكوريا : « اليه من هذه التأويل » - الاصح : « كل ما يتطرق له من هذه تأويل » لأن باقي الكلام يقتضي ذلك

(٣) اذا وضينا « هذه التأويل » كما جاء في مخطوط الاسكوريا لم ينتظم الكلام هنا ، اذ ان الجمهور يأخذ هذه (الاقوال - لا هذه التأويل) على ظاهرها .

جميعاً ، اعني في التصور والتصديق ، اذ كان ليس في طباعهم اكثر من ذلك . وقد يعرض للنظر في الشريعة تأويلاً من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق ، اعني اذا كان دليلاً للتأويل انت اقناعاً من دليل الظاهر . وامثال هذه التأويلاً هي جمهورية .

ويمكن ان يكون فرض من بلغت قوام النظرية الى القوة الجدلية ، وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلاً الأشعرية والمعزلة ، وان كانت المعزلة في الأكثر اوثق اقوالاً . واما الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الاقاويل الخطابية ، ففرضهم امراها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلاً .

**لا يجوز ان يكتب للعامة ما لا يدركونه – من اباح التأويل للجمهور فقد افسده**  
**فإذا الناس في الشريعة على ثلاثة اصناف : صنف [أ] ليس هو من اهل التأويل اصلاً ، وهم انحطاطيون الذين هم الجمهور الغالب . وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .**

ومن اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة .

ومن اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة .

وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور . ومتى صرّح بشيء من هذه التأويلات ـ [بن][ب] هو من غير اهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده<sup>(١)</sup> ابطال الظاهر واثبات المؤول ، فاذا بطل الظاهر عند من هم من اهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ، اداه ذلك الى الكفر ، ان كان في اصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا ان تثبت في الكتب

١ - مقصوده : اي التأويل

[أ] - «م» = فصنف  
[ب] - «م» = الى من

الخطابية او الجدلية – اعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين [أ] – كما صنع ذلك ابو حامد .

ولهذا [ب] يجب ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع <sup>(١)</sup> وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم ، انه متشابه لا يعلمه الا الله ، وان الوقف يجب هنا في قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَه إِلَّا اللَّهُ » <sup>(٢)</sup> .

وبمثل هذا يأتي الجواب ايضاً في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور [ج] الى فهمها ، مثل قوله تعالى : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا » <sup>(٣)</sup> .

واما المتصريح بهذه التأوييلات لغير اهلها فكادر لمكان دعائه الناس الى الكفر .

وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأوييلات فاسدة في اصول الشرعية ، كما عرض ذلك لقوم من اهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم اقواماً ظنوا انهم [د] تفلسفوا وانهم قد ادركوا بمحكمتهم العجيبة اشياء خالفة للشرع من جميع الوجوه ، اعني لا تقبل تأويلاً ، وان الواجب هو التصریح بهذه الاشياء للجمهور . فصاروا يتصریح لهم للجمهور بتلك الاعتقادات [ه] الفاسدة سبباً هلاكهم وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

ومثال مقصود [و] هؤلاء مع مقصد الشارع مثل من قصد الى طبيب ماهر قصد الى حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بأن وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق في وجوه استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل امراضهم وتحبب اصادادها ، اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطباء ، لأن الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب . فتصدى هذا الى الناس وقال لهم : « ان هذه

(١) في طبعة الموراني : « ولهذا الجنس (لا) يجب ان يصرح (بها) ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهراً للجميع (بين) بنفسه وكون معرفة تأويله ...

(٢) سورة آل عمران (٣) آية ٧

(٣) سورة الأسراء (١٧) آية ٨٥

[أ] «أ» = الجنسين

[ب] «م» = الجنس

[ج] «د» = الى الجمهور

[د] «م» = يضاف (قد)

[ه] «م» = العادات ،

[و] «م» = مقصد

الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق» ، وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم . او قال : « ان لها تأويلاً » ، فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل . أفتري الناس الذين حاولوا هذه الحال يفعلون شيئاً من الأشياء النافعة في حفظ الصحة وازالة المرض ؟ او يقدر هو ( لا ) على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها ، فيشتملهم الملائكة .

هذا ان صرخ لهم بتأويلاً مصححة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل ، فضلاً ان صرخ لهم بتأويلاً فاسدة . لانه يتلو بهم الأمر الى ان لا يروا ان هنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرض يجب ان يزال ، فضلاً عن ان يروا ان هنا اشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض . وهذه هي حال من يصرخ بالتأويل للجمهور ولن ليس هو بأهل له مع الشرع . ولذلك هو مفسد له وصاد عنه . والصاد عن الشرع كافر .

### الشرع يصلح النفوس والطب يصلح البدان

وانما كان هذا التأويل يقينياً وليس بشعريّ ، كما للسائل [أ] ان يقول ، لأنه صحيح التنااسب . وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة البدان نسبة الشارع الى صحة الانفس : اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة البدان اذا وجدت ، ويستردها اذا عدمت<sup>(١)</sup> . والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الانفس . وهذه الصحة هي المسأة « تقوى » .

وقد صرخ الكتاب العزيز بطلابها بالأفعال الشرعية في غير ما آية . فقال تعالى :

**« كُتُبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتُبَ عَلَى الدِّينِ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ »**<sup>(٢)</sup> . وقال تعالى : « لَئِنْ يَنْتَلِلَ اللَّهُ لَهُوَمُهَا وَلَا دَمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنْتَلِلُ التَّقْوَى مِنْكُمْ »<sup>(٣)</sup> . وقال : « إِنَّ الصَّلَاةَ تُنْهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ »<sup>(٤)</sup> الى غير ذلك من الآيات التي تضممنها الكتاب العزيز من هذا المعنى . فالشارع انما

(١) في مخطوط مدريد (المكتبة الوطنية) « اذا ذهبت »

(٢) سورة البقرة (٢) آية ١٨٣

(٣) سورة الحج (٢٢) آية ٣٧

(٤) سورة المنكوبات (٢٩) آية ٤٥

[أ] « ا » = لقابل « م » قال السائل

يطلب بالعلم [أ] الشرعي والعمل [ب] الشرعي هذه الصحة . وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية ، وعلى ضدها الشقاء الأخروي .

فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهمورية فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي تحملها الانسان فأى ان يحملها<sup>(١)</sup> ، وأشدق منها جميع المحدودات ، اعني المذكورة في قوله تعالى : « اَنَا عَرَضْنَا الامانة عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ »<sup>(٢)</sup> الآية . – ومن قبل التأويلات والظن بأنها (ما)<sup>(٣)</sup> يجب ان يصرح بها في الشرع للجميع<sup>(٤)</sup> ، نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها . فاولت<sup>(٥)</sup> المعزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتاؤيلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية ، وان كانت<sup>(٦)</sup> اقل تأويلاً . فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شتان وتباعض وحروب ، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفرق .

### ما أخطأ فيه الأشعريون

و زائداً على هذا كله ان طرقيم التي سلكوها في اثبات تأويلاً لهم ليسوا فيها<sup>(٧)</sup> مع الجمهمور ولا مع الخواص ، (اما مع الجمهمور فلكونها اغرض من الطرق المشتركة للأكثر ، واما مع الخواص ) فلكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه بأدلى تأمل من عرف شرائط البرهان . بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية[ج] ، فانها تجحد كثيراً من الضروريات ،

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية ، ومحظوظ الاسكرريال : « جعلها الانسان فحملها »

(٢) سورة الاحزاب « ٣٣ » آية ٧٢ – والآية كاملة : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأين ان يحملها واشدق منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً » .

(٣) مضافة في الترجمة العربية ، وايضاً في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد

(٤) في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد (الجميع)

(٥) في مخطوط المكتبة الاهلية : « فتاولت »

(٦) في مخطوط الاسكرريال « كانوا »

(٧) في مخطوط الاسكرريال « لا »

[أ] = العلم

[ب] = او العمل

[ج] = سوفسطائية « ما » سفسطانية

مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، وجود الأسباب الضرورية للمسبيات والصور الجوهرية والوسائل .

ولقد بلغ تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الأشعرية كفرت مَنْ لِيْسْ يَعْرُفْ بِوْجُودِ الْبَارِيْ سُبْحَانَهُ بِالْطَّرَقِ الَّتِيْ وَضَعُوهَا لِمَعْرِفَتِهِ فِي كِتَابِهِمْ ، وَهُمْ الْكَافِرُونَ وَالْمُضَالُونَ بِالْحَقِيقَةِ<sup>(١)</sup> .

ومن هنا اختلفوا : فقال قوم « اول الواجبات النظر » ، وقال قوم « الایمان » ، اعني من قبل ائمهم لم يعرفوا اي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس ، وظنوا ان ذلك طريق واحد . فاختلطوا [أ] مقصد الشارع ، وضلوا وأضلوا .

### عصمة الصدر الأول عن التأويل

فإن قيل : « فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها [ب] الأشعرية ولا غيرهم من اهل النظر هي الطرق المشتركة التي<sup>(٢)</sup> قصد الشارع تعليم [ج] الجمهور ( بها وهي )<sup>(٣)</sup> التي لا يمكن تعليمهم بغيرها ، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه » ؟ قلنا : هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط ، فإن الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة بجميع الناس و(هذه هي)<sup>(٤)</sup> الطرق المشتركة لتعليم اكثرب الناس والخاصة . واذا تؤمل الأمر ظهر انه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه .

فن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ، او اظهر منها للجميع – وذلك شيء غير موجود – فقد ابطل حكمها وابتطل فعلها المقصود في افاده السعادة الانسانية . وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول ، وحال مَنْ اتى بعدهم فأن الصدر الأول ائماً صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقوایل دون تأويلاً فيها ، ومن كان منهم

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية : « الكافرون والضالون بالحقيقة »

(٢) في طبعة القاهرة «الى» أما في مخطوط الاسكوريات وخطوط المكتبة الاهلية «الى»

(٣) مذكور في مخطوط الاسكوريات ، ولكن غير واضح في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريده .

(٤) تقاصف لتوضيح المعنى .

[أ] «م» = فاختلطوا وكذلك «ا»

[ب] «ا» = سلكتها

[ج] «م» = تعلم

وقف على تأويل لم ير ان يصرح به<sup>(١)</sup> . واما من اى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل  
قل تقواهم وكثرا اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً .

### كيفية التوفيق بين الحكمة والشريعة

فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعتمد الى الكتاب العزيز  
فيلتقط منه الاستدلالات المروجدة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ، واجتهد في نظره  
ظاهراً<sup>(٢)</sup> ما امكنه من غير ان يتأول من ذلك شيئاً الا اذا كان التأويل ظاهراً بنفسه -  
اعني ظهوراً مشتركاً للجميع . فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا توصلت ،  
يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الا  
من كان من اهل البرهان . وهذه الخاصية ليست توجد لغيرها من الأقاويل .

فان الأقاويل الشرعية المصحح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاثة خواص دلت  
على الاججاز : احدهما انه لا يوجد اتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها ، والثانية انها تقبل  
النصرة بطبعها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها - ان كانت بما فيها  
تأويل - الا اهل البرهان ، والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق .

وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة : اعني ان تأويلاً  
لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق<sup>(٣)</sup> ولذلك<sup>(٤)</sup> كثرت البدع<sup>(٥)</sup> .

وبعدنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان انساً الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما  
تيسر لنا منه ، فمعنى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد . فان النفس ما تحمل هذه الشريعة

(١) ولذلك قال ابو بكر الصديق (ر) لما سئل عن معنى آية من القرآن الكريم : « اي سماه تقلي

واي ارض تقلي ان فسرت كلام الله تعالى برأي؟ »

(٢) في خطوط الاسكوريا : « الى ظاهرها » .

(٣) في خطوط الاسكوريا : « تأويلاً لهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا  
هي حق » .

(٤) في خطوط الاسكوريا : « ولذا » .

(٥) كثرت البدع : لم تحاول المعتزلة ان توجد نوعين من التعليمين : نوعاً يقتضي به اهل الخطابة ،  
ونوعاً آخر لا هيل البرهان ، بل كان جلهم المعتزلة تفسير الشرع على ضوء العقل والدفاع عنه دفاعاً منطقياً .  
وتحاول الاشعرية ان يقفوا موقفاً وسطاً بين المقل والنقل . ولما يقول ابن رشد : « ولذلك كثرت البدع » ،  
 فهو يقصد هنا ان من الفرق من تقيد بالظاهر ، ومهما من تقيد بالباطن فقط ، ومهما من وقف موقفاً وسطاً ،  
في حين ان الموقف الصحيح ، فيرأيه ، هو ان يقف الطالبون عند الظاهر وان ينحدر اهل البرهان الى الباطن .  
والشرع فيه باطن وظاهر ، فنحصر الشرع في ناحية واحدة فقط فقد اصبح مبتدعاً ، وهذا في الواقع ما فعلته  
مختلف الفرق .

من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الاذية من الصديق هي اشد من الاذية من العدو ، اعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالاذية من يُنسب اليها هي اشد الاذية – مع ما يقع<sup>(١)</sup> بينها من العداوة والبغضاء والاشاجرة ، وهم المصطحبان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريرة . وقد آذاها ايضاً كثير من الأصدقاء الجهال من ينسبون انفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدد الكل ويوفق الجميع لحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشأن بفضله وبرحمته . وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهوه من معرفة الله سبحانه الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الملاوين على وجوب النظر التام في اصل الشريعة . والله الموفق والحادي بفضله<sup>(٢)</sup> .

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد: «تَقْعُ» .

(٢) جاء في خاتمة مخطوط المكتبة الاهلية : «كُلُّ الْكِتَابِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ . وَذَلِكَ فِي الْيَوْمِ التَّاسِعِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ رَبِيعِ الْآخِرِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثَةِ وَثَلَاثِينَ . . . . . » .

ضميمة

## المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في "فضل المقال" رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

ادام الله عزتكم<sup>(١)</sup> ، وابق بركتكم ، وحجب عيون الناونب عنكم .

لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً من يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد الى ان وفقط على الشك العارض في علم القديم سبحانه ، مع كونه متعلقاً بالأشياء الحدثة عنه ، وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالته هذه الشبهة عنكم ان نخل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره . فان من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل .

والشك يلزم هكذا : ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ ام هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ؟

فإن قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ، لزم ان يكون العلم القديم متغيراً ، وان يكون اذا خرجت من العدم<sup>(٢)</sup> الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم . — وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل «فهل هي في نفسها» — اعني الموجودات الحادثة — «قبل

(١) هذه الضمية هي على شكل رسالة . ويحوز أنها مرتجئة إلى الخليفة المرحد أبي يعقوب يوسف ، اذ أن مثل هذا الدعاء المذكور في مستهلها (ادام الله عزتكم) لا يوجه إلا صاحب الأمر . ثم يذكر ابن رشد فيما بعد : «فهذا هو تقرير هذا الشك ... على ما فاقتناكم فيه» كانه قد سبق البحث شيئاً في هذا الموضوع . وفن نعلم ان ابن طفيل كان قد قدم ابن رشد الى الخليفة أبي يعقوب يوسف ودار الحديث بينهما حول مسألة قدم العالم ، واظهر الخليفة اطلاعاً واسعاً في الموضوع ، كان يشك ابن رشد ان يجد مثله حتى عند من يتعاطى الحكمة . — ويفيد في بداية الرسالة ما يزيد ذلك ايضاً اذ يقول ابن رشد : «لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً من يتعاطى هذه العلوم » الخ ... ولا يبعد ان يكون ما يورده ابن رشد في هذه الضمية هو ذات الموضوع الذي دار حوله التقاش مع الخليفة بحضور ابن طفيل ، اعني مسألة قدم العالم ، اذ ان هذه المسألة تتعلق بمسألة الصفات الالهية (هل الارادة اسبق ام العلم ؟) فلا بد ان يكون الحديث وصل الى مسألة معرفة الله للكليات والجزئيات .

وإذا اخفي ابن رشد اسم من وبيه فيه هذه الرسالة — وهو الخليفة — فكان ذلك حتى لا يظهر ميل الخليفة القوي الى الفلسفة والبحث في مثل هذه المسائل .

(٢) العدم : هنا بمعنى «عدم الوجود» اذ ان الفلاسفة المتألين يقولون : يستحيل صدور شيء من لا شيء ، بل ان كل شيء من شيء . وكان اسطول قد اعتبر المادة الاولى (الميول) قديمة وعليها تتراقب الصور . والمترفة ايضاً متاثرون بهذا الرأي الاسطروطالي . فالمقصود هنا : مرور من الالوه الى الوجود ، اي من القوة الى الفعل (ومن كائن بالقوة الى كائن بالفعل) .

ان توجد كما هي حين (ما) وُجِدَت؟ فسيجب ان يقال «ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين (ما)<sup>(١)</sup> وُجِدَت» ، والاً كان الموجود والمعدوم واحداً .  
فاما سلم الخصم هذا ، قيل له : «أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه؟» .

فاما قال : «نعم» ، قيل : «فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه ان يكون العلم به مختلف ، والاً فقد عُلِمَ على غير ما هو عليه» . فاذًا يجب احد امرin: اما ان يختلف العلم القديم في نفسه ، او تكون الحالات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكّد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، اعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على قدر الوجود وتتعلق علمه بها اذا وُجِدَت . فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران ، والاً كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وُجِدَت فيه .  
وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا ، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بمحض موجود . فانه يقال لهم : «فاذَا وُجِدَت ، فهل حدث هنالك تغير او لم يحصل؟» وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود . فان قالوا : «لم يحصل» فقد كابروا . وان قالوا : «حدث هنالك تغير» ، قيل لهم : «فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم ام لا؟» فيلزم الشك المتقدم . وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وُجِدَ علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به ، على ما فاوضناكم فيه .

وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً ، الاً انّها هنا نقصد النكتة التي بها ينحل . وقد رام ابو حامد حلّ هذا الشك في كتابه الموسوم بـ«التأافت» بشيء ليس فيه مقنع ، وذلك انه قال قولهً معناه هذا : وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف ، وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه ان يعرض للأشياء في علم الله سبحانه ، اعني ان تتغير في نفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . — ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم

(١) أضفت «ما» للتوضيح .

يتغير في نفسه<sup>(١)</sup>. وليس بصادر. فان الاضافة قد تغيرت في نفسها ، وذلك ان الاضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرا ، وانما الذي لن يتغير هو موضوع الاضافة ، اعني الحامل لها الذي هو زيد. واذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الاضافة ، فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم ، كما تغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها ، وذلك اذا عادت يسرا بعد ان كانت يمنة .

والذى ينحل به هذا الشك عندها هو ان يعرف ان الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم الحديث مع الموجود ، وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان ، اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم الحديث ، للزم ام يكون العلم القديم معلوماً للموجود لا علة له . فاذًا واجب ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم الحديث . وانما انى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم الحديث ، وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، اعني تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه [أ] عنه .

فاذًا قد انكل الشك ، ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير - اعني في العلم القديم - فليس بعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وانما لزم الا يعلم بعلم حدث الا بعلم قديم ، لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود ، وهو العلم الحديث.

(١) تعليق المؤراني : في هذا المثال توجد ثلاثة عناصر : زيد والاسطوانة وال العلاقة بينهما . حسب ما جاء في النص كما هو مذكور في خطوط الاسكورريال (وكما قبله ملحوظ وكذلك الطبعة المصرية) زيد لا يتحرك ، ولكن الاسطوانة تتحرك من جهة اليمين الى جهة اليسار ، وهكذا زيد لا يتغير في ذاته بينما العلاقة بينه وبين الاسطوانة تتغير .

واعتبر غوتبيه في كتابه : « Traité décisif » هذا المثال مستحيلا ، واستبدل زيداً بالاسطوانة والاسطوانة بزيد في النص بحيث أن الاسطوانة ثابتة وزيد يتحرك من جهة اليمين الى جهة اليسار بالنسبة الى الاسطوانة (انظر النص عند غوتبيه وترجمته في ص ٣٦ وملحوظاته ص ٨٤-٨٣) . وام اعتراف لغوتبيه على نص خطوط الاسكورريال هو انه من المستحيل ان تتحرك الاسطوانة ، ولو انه لم يذكر هذا الاعتراف في ملاحظاته ٨٣ و ٨٤ . لكن الغريب فعلاً ان تتحرك اسطوانة حتى ولو كانت من مادة اخف من الحجر . ولكن خطوط الاسكورريال متاسبة في كل هذا الجزء .

فإذاً العلم القديم إنما يتعلق بال موجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم الحدث ، لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة إنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الأمر كما تؤهّم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم الحدث الذي من شرطه الحدوث بمحدوتها ، إذ كان عمله لها لا معلولاً عنها كحال في العلم الحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به .

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كلّا ، بل من جهة أنه عالم ، كما قال تعالى : « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ سَخَّنَتْ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » ؟ (سورة الملك ٦٧) آية ١٤ ) . وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بما علم هو على صفة العلم الحدث . فواجب أن يكون هناك لل موجودات علم آخر لا يكفي ، وهو العلم القديم سبحانه . وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الألامات ؟

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك ، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك . والله الموفق للصواب والرشد للحق . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلّا والحمد لله رب العالمين وصلى على محمد وعلى —— ينعم ويتم —

كان على غوتبيه أن يأتي بأربعة تمهيدات حتى يصل إلى معنى متاسك ومتتفق مع قواعد اللغة (انظر أعلاه من ٣٩ ) ، وكان عليه أن يأتي بتعديل خامس في طبعة مللر (من ١٣٠ سطر ٦) وطبعة غوتبيه من ٣٦ سطر ١٢ ) « تغيره » بدلاً من « تغيرها » . . . هكذا إذا كان غوتبيه على حق فناشئ مخطوط الاسكوريا بالأنجليزية ( كما يدعى غوتبيه ملاحظته رقم ٨٤ ) فهو ناشئ يتبع بالاتجاه الفكرة وقواعد اللغة في هذا الكلام . لقد اضطر غوتبيه أن يترجم « تعود » و « عادت » في كل هذه القسم : se trouver بالنسبة إلى هذه الأسطوانة التي اعتبعها ثانية ، غير متصركة ، بينما الفعل « عاد » يدل على التغير .

ان الطبيعة الثالثة (ملاحظة رقم ٨) لغوتبيه التي تشير إلى مقارنة مع الأفلاطون (في محاربة تيتياتوس ١٥ بيس) . لا وزن لها إذ أنه لا يوجد ما يثبت أن ابن رشد يتبع شيئاً مقتبساً من الأفلاطون بل إننا نجد تقارباً أصدق مع كتاب « تهافت الفلسفه » للغزالى (طبيعة الأدب يوميچ ، بيروت ١٩٣٧ من ٢٣ السطران ١ و ٢) حيث جاء : « فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك ، تغير اضائقك ، ولم تغير ذاته بحال ... » .

والترجمة اللاتينية التي قام بها ريموند مارتن Raymund Martin (حوالى عام ١٢٧٦-١٢٧٨ م) تتفق مع مخطوط الاسكوريا ، وكذلك الترجمات العربية التي قام بها تدرس Todros ويجهول .

## ملاحظات<sup>٧</sup> وتعليقات

### أولاً : العنوان (انظر الصفحة ٢٧)

في مسلسل مخطوط الاسكوريال يبدو العنوان كـ قراءة مللر Müller وكما وافق عليه فيها بعد الناشرون ، وهو :

«كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشرعية والحكمة من الاتصال» .  
ان الكلمات : «تقرير ما بين الشرعية» غير ظاهرة ، وبالجهد الجيد يمكن قراءتها ، أما الكلمات «ما بين الشرعية» فانها واضحة في النص وفي مصادر أخرى . لكن كلمة «وتقرير» فانها غير موجودة في مخطوط آخر ، ومن المؤكد أنها تقرأ على هذه الصورة ، وذلك ما يتفق والمعنى والاملاه اذ ان (الراوين) في الكلمة «تقرير» واضحتان، وهناك امكان ترجيح «بما» على «ما» من ناحية اللغة والمعنى ، ولكن لا يمكن القاطع في ذلك .

اما مخطوط المكتبة الاهلية فانه يدور عنوان .  
ويذكر ابن أبي اصبيحة (المتوفى عام ١٢٧٠ م) في كتابه «عيون الانباء في طبقات الاطماء» (طبعة مller ، كونيسبرغ سنة ١٨٨٤ ، ج ١١ ، ص ٧٧) العنوان هكذا : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال» (في ثلاث مخطوطات - رابع ملاحظات مller ، ج ٢ ، ص ٤٥) . وهذا العنوان يتفق مع ما جاء في مخطوط الاسكوريال ما عدا كلمة «وتقرير» ، وذكر حرف «في» قبل الكلمة «ما» ، وتقديم الكلمة «الحكمة» على الكلمة «الشرعية» .

ويذكر رينان في كتابه : Averroès et l'averroïsme الطبعة الثالثة - باريس سنة ١٨٦٦ ص ٤٥٧) : ان النهي في تاريخه (صفحة ٨٠) ظ من المخطوط رقم ٣ المحفوظ في المكتبة الامبراطورية ذكر عنوان الكتاب هكذا : «كتاب فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال» .

والعنوان في الترجمات العربية متافق تماماً مع عنوان النهي هذا .  
وفي مخطوطين آخرين لكتاب ابن اصبيحة المذكور اعلاه جاء العنوان هكذا :

«فصل المقال في الموافقة بين السنة والشرعية» .

هنا على الاقل كلمة «السنة» خطأ حتى . ولكن هناك ما يؤكّد كلمة «الموافقة» ، وذلك عندما يحيل ابن رشد نفسه في كتاب «المناهج» على كتاب «فصل المقال» يذكر : «قول في موافقة الحكمة الشرعية» (أعني فصل المقال) .

وجاء ايضاً في «المناهج» : «قول افردناه (الى) مطابقة الحكمة للشرع» . وجاء ايضاً : «وصول الشرعية ... اشد مطابقة للحكمة» .

ويذكر ابن طفيل في «حي بن يقطان» (طبعة فوتيفي - الطبعة الثانية ، بيروت ، سنة ١٩٣٦ ، ص ١٤٤ ، سطر ١١) : «تطابق منه المعمول والمنقول» .

وهكذا يوجد ما يبرر كلمة «موافقة» او الكلمة «مطابقة» المذكورةين في العنوان .

وفي قائمة مؤلفات ابن رشد في الاسكوريال (قائمة كاسيري Clasiri رقم ٨٧٩ الصفحة ٨٢) التي يذكرها رينان Renan في كتابه Averroès من ٤٦٣ ص العنوان مذكور هكذا : «فصل المقال في اصول» وهذا ايماز لا يدل على المعنى الكامل .(ج)

### ثانياً : التذكرة (انظر صفحة ٣١)

جاء في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريه وفي مخطوط الاسكوريال «التذكرة» (Sacrifice ) مرتين .  
وجاء في الترجمة العربية ( مخطوط اكسفورد) «التذكرة» ، ولم تفهم هذه الكلمة اذ انها اعتبرت

اسمًا لمرض. وفي الترجمة العربية (مخطوط لندن) ورد «التركية» تحريرًا لـ «التركية» أو «الذكية». وهكذا لا يوجد مخطوط يعتمد عليه كحجج لقراءة «الـ التركية». وـ «التركية» وـ «الذكية» وردت في طبعة مللر خطأ (في ص ٣ سطر ٢١)، وقد صحي ذلك مللر نفسه في ترجمه الألمانية من ٤ هامش ٢. - ولكن طبعة القاهرة فضلت «الذكية» في المتنين (اللتين وردت فيها هذه الكلمة). وتتابع غوتبيه الطبعة المصرية في كتابه : Recueil et commentaires sur le Traité décisif باللغة الفرنسية (بالرغم من انتقاد غولسيه له). لقد أوضح غولسيه في Revue de l'histoire des religions المجلد ٤٢ (سنة ١٩٥٠) ص ٢٢٥ - ٢٢٦ أنه إذا كان ابن رشد قد صد هنا «التطهير» من حيث هو «طقس» لكنه استخدم كلمة «تطهير» لا كلمة «تركية» والانسان الذي يستخدم لذلك لا يمكن أن نسميه «آلة». وأصراف غوتبيه لكلمة «الذكية» الذي ذكره في كتابه : Traité décisif ملاحظة رقم ١٧ هو : «من الطبيعي جداً أن نشهي القياس بألة التطهير (المقلي) مما ان شبهه بألة النحر (السكنين الذي يستخدم في ذبح الصصعية)».

ولكن غولسيه، (في المرجع المذكور أعلاه) قد أوضح أن تشبيه النشاط النظري بعملية ذبح الصصعية حسب ما يأمر به الشرع هو تشبيه لا ينفر منه العرب في المعر الوضي يقدر ما ينفر منه اللوق الحديث. وربما نستطيع أن نتقدم في ذلك ، فنقول: «تحاج» ابن رشد في هذا النص ليثبت أنه لا ضيم في استخدام شيء (آلة) يعود إلى غير المؤمن ، طالما أن هذا الشيء يؤدي غرضه . ولكن ليس من السهل على المرء أن يقبل هذا القول كأنه خاص بالسكنين التي تستخدمن في ذبح الحيوانات بدلاً من أن يخص الآباء الذي يستخدم للرسوء .

ولكي تكون منصفين لغوتبيه علينا أن نذكر أنه قبل أن ينشر كتابه : Traité décisif بدا له أنه جاء في مخطوط المكتبة الأهلية كلمة «التركية» (انظر الوثائق M Alonso في مجلة الاندلس رقم ٧ سنة ١٩٤٢ ، ص ٤٨٩). (ح)

### ثالثاً : الطرق الثلاث (انظر صفحة ٥٠)

جاء في كل من مخطوط المكتبة الأهلية ومخطوط الاسكوريات : «الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة» .

لقد أخذ بهذا النص المترجم البري في المعر الوضي . وكذلك أخذ به جميع الناشرين المحدثين . ولكن النص ، على هذا الشكل ، غير مرض . وهناك اتجاهان في تأويل هذا النص :

أولاً : جاء في الترجمة العربية ما ترجمته : «ان الطرق الثلاث التي في متناول جميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والاقل (الخاصة)». - هذه الترجمة تتفق تماماً ومعنى النص العربي كما هو وارد . ولكن هذه الترجمة تعتبر «الطرق المشتركة» طرقاً متساوية إلى الطرق الثلاث ، بينما يتضمن في الواقع اثنين آخرى سابقة ان الطرق المشتركة هي طريقان من ثلاثة طرق ، والطريقان هما «الجدل» و «الخطاب» .

واعتبر مللر ، في ترجمه الألمانية كلمة «الخاصة» صفة راجحة لكلمة «الطرق» المذكورة ثانية ، لا كلام يكتون جملة مع كلمة «لتعلم» . وهكذا جعل مللر مجموع الطرق ست.

وترجم غوتبيه النص هكذا : «الطرق الثلاث : (الطريقة) التي توجد لجميع الناس (والطريقة) المشتركة لتعليم أكبر عدد (أكثر الناس) ، و (الطريقة) الخاصة . (ويختار الوثائق Alonso غوتبيه في ذلك)» .

ان هذا التأويل يمتص ناحية الى الامام بالنسبة الى التأويل الاول ، اذ ان الكلمات الاخيرة يجب ان تحدد الطرق الثلاث ، لا ان تضيف اليها طرقاً اخرى . ولكن هذا التحديد بدأ من لفظ غير ملائم ، اي انه بدأ عند كلمة «الموجودة» (كما جاء في نص المخطوط) . ويبدو لي من الغريب في اللغة العربية ان يبدأ مثل هذا التحديد بواسطة لفظ هو ثابع ، وخصوصاً ان كلمة «الطريقة» المذكورة ثانية هي تكرار لكلمة «الطرق» المذكورة أولاً (في النص) . - ثم ان الطرق الثلاث المذكورة هكذا لا تتفق مع آية من القراءات الأخرى - في الكتاب . - وكلمة «الطرق» المذكورة أولاً ليس لها صفات مميزة ، اذ ان مفهوم «جميع الناس» متضمن في مفهوم كلتي «المشتراك» و «الخاصة» من الطرق .

وغيريه مضطر ان يدخل في « الطريقة الثانية » التي يذكرها الطريعين المشتركين . ولم يرد غيريه ، في ملاحظته الطويلة رقم ٧٠ في كتابه : *Traité* على هذه الاعتراضات .

ونستطيع ان نحل هذه الصعوبات بـأضافة (هذه هي) او (اعني) قبل كلمة « الطرق » الثانية . فلا يعود هناك زيادة (في الطرق) ، بل توضيح . ويكون المعنى متفقاً تماماً مع مبدأ الطرق الثلاث .

وتقسم هكذا : « الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس هي (اعني) الطرق المشتركة لتعلم اكبر الناس والطريقة الخاصة » . اني اواقف مللر في اختياره كلمة « الخاصة » وصفاً لطريقة معينة . وينبغي ذكر الطريقة الثالثة ، وهي الطريقة البرهانية – ويلاحظ ان لفظ « طريق » هو عادة مؤنث .

تبقى صعوبة واحدة : كيف يمكن ادماج الطريقة الخاصة في قاعدة للطرق « موجودة لجميع الناس » ؟

ـ ان ابن رشد يعني ان الطرق فيما بينها تخدم جميع الفئات من الناس ، وهو يذكر الثلاث طرق ويقول انها خاصة بالابيض والاسود (ح) .

## الآيات التي ذكرها ابن رشد في كتاب «فصل المقال»

الصفحة	
٢٨	«فَاعْتَبِرُوا يَا أَوْلَى الْإِيمَانِ»
٢٨	«أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مُلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»
٢٨	«وَكَذَلِكَ لَرِيْ إِبْرَاهِيمَ مُلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»
٢٨	«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلَنَ كَيْفَ خَلَقْتَ وَالسَّهَاءَ كَيْفَ رَفَعْتَ؟»
٢٨	«وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»
٣٥	«أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُ بِالْيَهِيْ أَحْسَنَ»
٣٦	«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جِبِيلًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّهَاءِ فَسَوَّهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ يَكْلِلُ شَيْءًا عَلَيْهِ»
٣٦	«ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّهَاءِ وَهُوَ دَخَانٌ»
٣٦	«أَنْ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَغْشِيَ اللَّيْلَ النَّهَارَ»
٣٦	«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ إِلَيْهِ قَوْلُهُ : وَالرَّاجِحُونَ فِي الْعِلْمِ»
٤٢	«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»
٤٣	«يَوْمَ تَبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ»
٤٧	«وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»
٤٩	«أَنَّ الشَّرِيكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»
٥٣	«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ وَمَا أَتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»
٥٤	«وَكَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لِمَنْ تَعْلَمُونَ»
٥٤	«لَنْ يَنَالْ لَهُمَا لَا دَمَارًا هُمَا وَلَكِنْ يَنَالَهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ»
٥٤	«أَنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»
٥٤	«أَنَا عَرَضْنَا الْإِمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَهَنَّمِ»
٦٢	«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَيْرُ؟»

## الاحاديث التي ذكرها ابن رشد في الكتاب

ال الحديث	
٣٤	صَلَّى اللَّهُ وَكَلَّبَ يَطْنَ أَخِيكَ
٣٦	حَدِيثُ النَّزْولِ : «وَرَدَتِ الرَّوَايَاتُ الْمُشْهُورَةُ بِأَنَّ جَبَرِيلَ كَانَ يَنْزَلُ عَلَى النَّبِيِّ فِي صُورَةِ دَحِيَّةِ الْكَلْبِيِّ وَأَنَّ أَبْنَى الْمَبَاسَ رَأَهُ فِي صُورَتِهِ»
٣٨	«سَدَّلُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ ، أَتَرِيدُونَ أَنْ يَكْذِبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟»
٤٣	إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاصْبَرْ فَلَهُ الْأَجْرُ ، وَإِذَا اخْطَأَ فَلَهُ الْأَجْرُ .
٤٥	أَمْرَتِ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَوْمَنَا يَـ .
٤٦	(قَالَ (ص) فِي السُّودَاءِ إِذْ أَخْبَرَهُ أَنَّ اللَّهَ فِي السَّهَاءِ) : «أَعْنَقُهَا فَأَنْهَا مَوْتَنَةٌ»

## فِرْسَ

تمهيد	١
ترجمة مقدمة الدكتور جورج الموراني	٤
ابن رشد : حياته - آثاره - ابن رشد الشارح - نزعة التوفيق عند ابن رشد	١١
مقدمة تحليلية لكتاب «فصل المقال»	١٦
مقدمة تحليلية لضميمة	٢٤
كتاب «فصل المقال وتقدير ما بين الشرعية والحكمة من الاتصال» الفلسفة والمنطق	٢٧
والشرعية : هل أوجب الشرع الفلسفة ؟	٢٨
المنطق	٣٠
علوم غير المسلمين وحكمها	٣٢
لا يمكن لفرد واحد ادراك العلوم	٣٣
الفلسفة ومعرفة الله تعالى	٣٥
مواقف الشرعية لناهج الفلسفة	٣٧
التعاقق بين المقول والممقول	٣٨
استحالة الاجماع العام	٣٩
تكفير النزاري لفلسفة الاسلام	٤٠
هل يعلم الله تعالى الجزيئيات ؟	٤٢
تقسيم الموجودات ورأي الفلاسفة فيها - اختلاف المتكلمين في القدم والحدث	٤٣
تأويل بعض الآيات (ويدل ظاهرها على وجود قبل وجود العالم)	٤٤
خطا الحكم وخطأ العالم (أي خطأ مذكور)	٤٤
الاصول الثلاثة للشرع ، والآیات بها .	٤٥
تأويل ظاهر الآيات والاحاديث : اهل البرهان واهل القياس	٤٧
اختلاف العلماء في احوال الماء	٤٩
أحكام التأويل في الشريعة للمعارفين	٥٠
اقسام العلوم الدنيوية والاخروية	٥٤
تقسيم المنطق والبرهان	٥٥
الشرع يصلح الفسوس والطب يصلح الابدان	٥٥
ما اخطأ في الاشعريون	٥٦
عصمة الصدر الاول عن التأويل	٥٧
كيفية التوفيق بين الحكمة والشرعية	٥٩
ضميمة المسألة التي ذكرها ابو الوليد في «فصل المقال»	٦٣
ملاحظات وتلميقات : اولاً العنوان	٦٤
ثانياً : التذكرة	٦٦
ثالثاً : الطرق الثلاث	٦٧
الآيات التي ذكرها ابن رشد في كتاب «فصل المقال»	٦٧
الاحاديث التي ذكرها ابن رشد في الكتاب	

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت  
الطبعة الثانية من هذا الكتاب في  
الثلاثين من شهر تموز سنة ١٩٦٨







07  
53  
8



Bibliotheca Alexandrina



0275021

التوزيع : المكتبة الشرقية - ساحة النجمة  
ص.ب: ١٩٨٦ - بيروت، لبنان